

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
CENTRO DE HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

CULTORES DA VINHA SAGRADA  
Missão e tradução nas Serras de Ibiapaba  
(século XVII)

Lígio José de Oliveira Maia

Fortaleza, junho de 2005

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
CENTRO DE HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

CULTORES DA VINHA SAGRADA  
Missão e tradução nas Serras de Ibiapaba  
(século XVII)

Lígio José de Oliveira Maia

Dissertação apresentada ao  
Programa de Pós-graduação em  
História Social da UFC, como  
requisito parcial à obtenção do  
título de Mestre, sob orientação  
do Prof. Dr. Eurípedes Antônio  
Funes.

Fortaleza, junho de 2005



FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR  
Telma Regina Abreu Camboim - Bibliotecária - CRB-3/593  
tregina@ufc.br  
Biblioteca de Ciências Humanas - UFC

M187c

Maia, Lício José de Oliveira.

Cultores da vinha sagrada [manuscrito] : missão e tradução nas  
Serras de Ibiapaba(século XVII) / por Lício José de Oliveira Maia.  
- 2005.

204 f. : il.; 31 cm.

Cópia de computador (printout(s))

Dissertação(Mestrado) - Universidade Federal do Ceará,  
Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em História  
Social, Fortaleza(CE), 13/06/2005.

Orientação: Prof. Dr. Eurípedes Antônio Funes.

Inclui bibliografia.

1-JESUÍTAS - MISSÕES - HISTÓRIA - IBIAPABA(CE:MICRORREGIÃO) -  
SÉC.VII.2-ÍNDIOS AMÉRICA DO SUL - MISSÕES - HISTÓRIA -  
IBIAPABA(CE:MICRORREGIÃO) - SÉC.XVII.3-CATEQUESE - IGREJA CATÓLICA  
- HISTÓRIA - IBIAPABA(CE:MICRORREGIÃO) - SÉC. XVII. I-Funes, Eurípedes  
Antônio, orientador. II-Universidade Federal do Ceará. Programa de Pós-Graduação em  
História Social. III-Título.

13/05

CDD(21ªed.) 266.2813109032

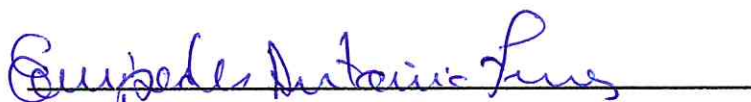
*Telma Regina Abreu Camboim*  
Telma Regina Abreu Camboim  
BIBLIOTECÁRIA  
CRB3 593  
CPF 230 535 263 87

Em 17/05/2005.

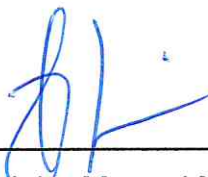
CULTORES DA VINHA SAGRADA  
Missão e tradução nas Serras de Ibiapaba  
(século XVII)

Lígio José de Oliveira Maia

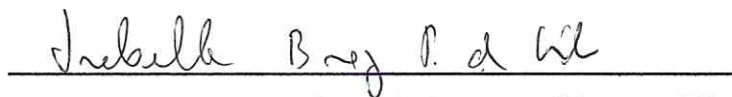
Dissertação defendida em 13 de junho de 2005, e aprovada pela banca  
examinadora, constituída pelos professores:



Prof. Dr. Eurípedes Antônio Funes – Orientador, UFC



Prof. Dr. John Manuel Monteiro – UNICAMP



Profa. Dra. Isabelle Braz Peixoto da Silva - UFC

A Sr. Maia, sempre “temperamental” e a Dona Tereza, força em todos os sentidos. Meu pai e minha mãe, com carinho!

## AGRADECIMENTOS

Todo trabalho científico é uma construção coletiva, na medida que é o resultado parcial de discussões entre pares, mas que não se sabe ao certo, onde, quando e com quem teve início; por isso seria impossível escrever esta dissertação, sem levar em conta todos aqueles que direta ou indiretamente cruzaram meu percurso, mesmo correndo o evidente risco de deixar alguém importante de fora. Aos professores da UFC, devo um agradecimento especial a Profa. Dra. Adelaide Gonçalves pela franqueza intelectual e rica companhia, desde a Iniciação Científica. Aos Profs. Drs. Régis Lopes e Frederico de Castro Neves as minhas considerações à seriedade e rigor teórico, com que encaminharam suas disciplinas, durante o curso de mestrado.

A todos os funcionários nos diversos centros de pesquisa que tive acesso e no departamento de História da UFC, em especial, a Dona Regina, que fez com que o fardo da burocracia fosse menos pesado.

Aos “conhecidos” na Unicamp, minhas considerações a Jefferson Cano, pela ajuda indispensável mesmo antes de minha chegada, e a excelência do corpo docente através dos Profs. Drs. Robert Slenes, Michael Hall e Sidney Chalhoub, do Cecult - Centro de Pesquisa em História Social da Cultura, em especial, a Profa. Dra. Silva Hunold Lara, por sua sempre disponibilidade e rigor científico durante nossas discussões sobre o objeto deste trabalho. Na disciplina de *História Indígena e do Indigenismo*, a Profa. Dra. Nádia Farage, que com sua competência e desenvoltura nos proporcionou uma fecunda discussão das principais visões a cerca da “nova história indígena”, o que desviou completamente minha pesquisa, e mesmo, meu entendimento dos povos indígenas – atores fundamentais da Colônia e do Brasil atual. Aos colegas da disciplina, minha gratidão à cumplicidade no rico ambiente acadêmico: Vilson Cabral, Tatiana Takatuzi, Gláucia Montoro, Noêmia Moura, Juan Carlos Peña e, em especial, ao pernambucano Edson Silva – minha referência nordestina “típica” na Grande São Paulo. A este último devo também sua arguta leitura de minhas primeiras páginas e envio ininterrupto de textos, teses e referências bibliográficas.



Ainda, ao Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira, do Museu Nacional (RJ), que no V Encontro Nordestino de História, em Pernambuco, discutiu minha pesquisa, apontando questões fundamentais, muito longe de meu horizonte naquele momento. A Profa. Dra. Maria Sylvia Porto Alegre, por ter usufruído sua franqueza intelectual, já no primeiro semestre do curso, encaminhando-me para uma lição que jamais esquecerei: do rigor científico como pressuposto fundamental nas discussões acadêmicas. E a Rafael Chamboleyron, que em passagem pelo Arquivo Público do Estado do Ceará, reservou um pouco de seu precioso tempo para me oferecer sua experiência de pesquisa sobre os jesuítas do primeiro século de Conquista.

À CAPES, devo o auxílio financeiro nos vinte e quatro meses do mestrado, possibilitando-me viagens no Ceará e em São Paulo, para Encontros, pesquisas e, ainda na permanência por um semestre, na Unicamp, como aluno especial através do PROCAD - Programa de Cooperação Acadêmica, com pesquisas realizadas também em bibliotecas na USP e PUC-SP.

Em viagem para Barão Geraldo, não podia deixar de mencionar os colegas Mônica Nunes e Linhares ("o Chico"), afinal, juntos enfrentamos as intempéries e incertezas desse percurso. Suas paciências e ajudas incondicionais – de Fortaleza a Jabaquara, de Jabaquara a Campinas, de Campinas a São Paulo –, nos irmanou para sempre numa experiência de vida inesquecível!

Meus agradecimentos à banca de qualificação formada pelos Profs. Drs. Franck Ribard e Francisco Pinheiro e pela Profa. Dra. Isabelle Braz da Silva, pelos comentários e sugestões que só enriqueceram minhas anotações. Por fim, meu agradecimento pessoal ao Prof. Dr. Eurípedes Antônio Funes, companheiro de primeira hora, que mais que orientador, foi mesmo cúmplice de minhas angústias e discussões ao longo desta dissertação.

## RESUMO

Este trabalho analisa como se deu a construção das alteridades envolvendo índios e jesuítas - e em menor grau, outros agentes coloniais -, nos contatos interétnicos nas Serras de Ibiapaba, durante o século XVII, na Capitania do *Seara Grande*. Para tanto, balizamos nossas discussões em duas linhas teóricas fundamentais: o significado ampliado da *Missio* jesuítica e seus desdobramentos nas práticas sociais, principalmente, através de sua catequese; e ainda, no processo peculiar de leitura, concebido e construído pelos povos nativos, a partir de seus entendimentos a cerca dessa nova contingência histórica advinda com os contatos. De forma, que nesse encontro de lógicas culturais distintas foi-se processando uma mútua tradução de como cada lado (ou lados diversos) percebia e compreendia o Outro – missionário e/ou indígena, a partir de seus referenciais, limitações e experiências vividas.

Palavras-chave: História indígena, missões jesuíticas, tradução, alteridades.



## RÉSUMÉ

Ce travail porte sur l'analyse du processus de la construction des altérités entre les indiens et les jésuites – dans un degré inférieur, entre autres agents, au cours des contacts interethniques dans la Serras de Ibiapaba, pendant le XVII<sup>e</sup> siècle, dans la Capitania do *Seara Grande*. Pour cela, nous avons orienté nos discussions dans deux axes théoriques fondamentaux: le sens amplifié de la *Missio* jésuitique et ses déboulement dans les pratiques sociales, principalement à travers la catéchèse et encore, dans le processus propre de la lecture, conçu et construit par les peuples natifs à partir de leur compréhension de cette nouvelle contingence historique obtenue par les contacts entre eux de manière que, dans cette rencontre de logiques culturelles différentes, une traduction mutuelle de la manière par laquelle chaque côté (ou des côtés diverses) percevait et comprenait l'autre – missionnaire et/ou indigène, à partir de leurs référentiels, limitations et expériences vécues a été développée.

Mots-clés: Histoire indigène, missions jésuites, traduction, altérités.

“E eis diante de mim, o círculo intransponível: quanto menos as culturas tinham condições de comunicar entre si e, portanto, de se corromper pelo c ntato m tu o, menos tamb m seus emiss rios respectivos eram capazes de perceber a riqueza e o significado dessa diversidade”. Claude L vi-Strauss, *Tristes Tr picos*.

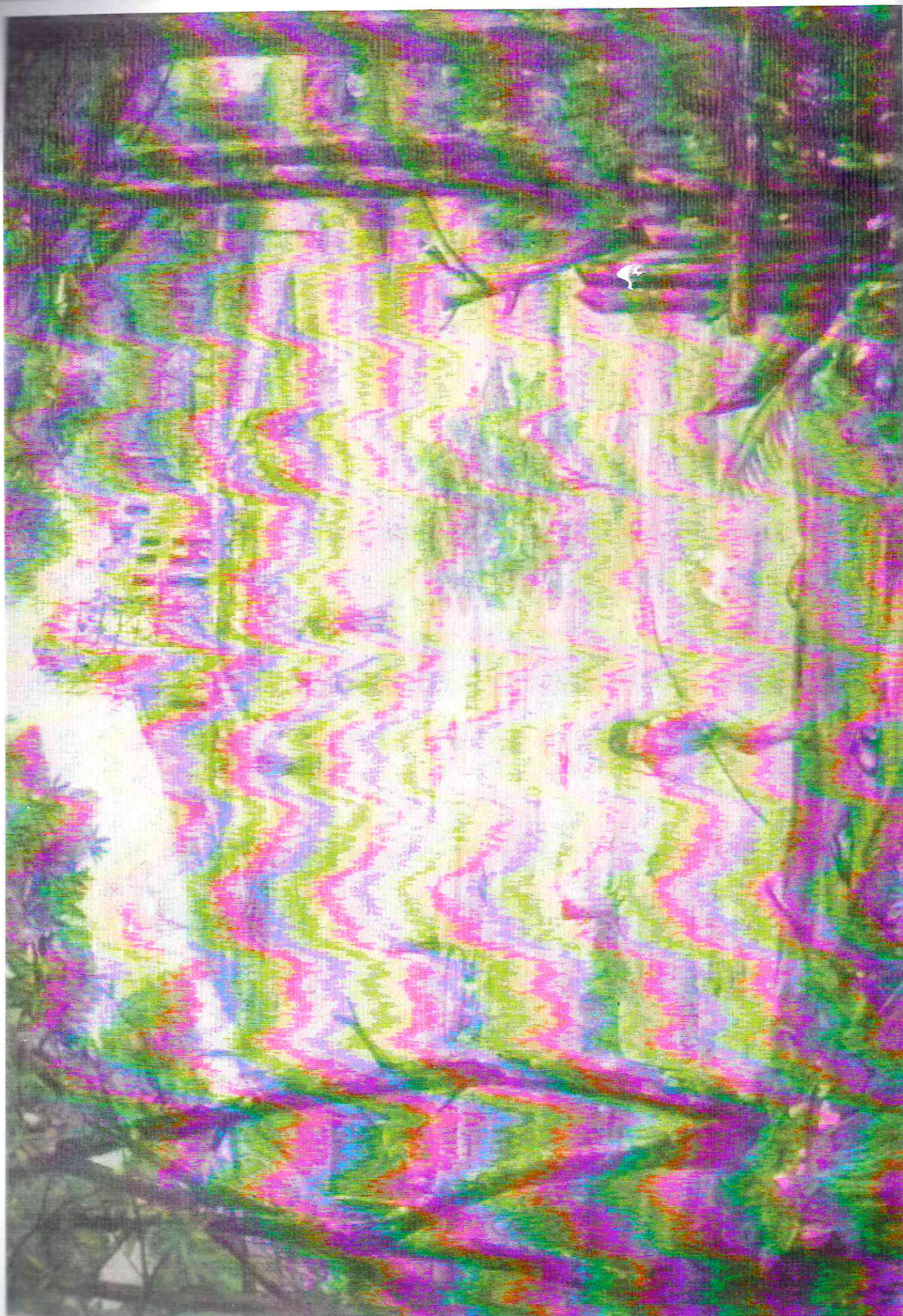
## SUMÁRIO

|                                                                              |            |
|------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Introdução: Nas sendas da Vinha.....</b>                                  | <b>01</b>  |
| <b>Capítulo I: <i>Milícia de Jesus Cristo nas Serras de Goapava</i>.....</b> | <b>14</b>  |
| 1.2. Obstáculo a ser superado, caminho a ser percorrido.....                 | 15         |
| 1.2. Missão como expansão da fé, da lei e do rei.....                        | 36         |
| 1.3. Olhos no Céu e olhos na Terra.....                                      | 53         |
| <br><b>Capítulo II: Desordem e heresia na <i>República de Baco</i> .....</b> | <b>74</b>  |
| 2.1. Ordenar para converter: a contabilidade da Salvação.....                | 75         |
| 2. 2. <i>Índios de Pernambuco</i> na <i>Genebra</i> dos Sertões.....         | 98         |
| <br><b>Capítulo III: Antigos donos das Serras: exímios leitores no Mundo</b> |            |
| <b>indígena.....</b>                                                         | <b>122</b> |
| 3.1. “alguns dos ditos índios estimam muito um papel”.....                   | 123        |
| 3.2. A disputa pelo Sagrado.....                                             | 142        |
| 3.3. De Caraíba a <i>Amanaiara</i> : trajetórias e construções.....          | 158        |
| <br><b>Considerações finais.....</b>                                         | <b>187</b> |
| <b>Fontes e Bibliografia.....</b>                                            | <b>191</b> |

## LISTA DE MAPAS E ILUSTRAÇÕES

|                                                                         |     |
|-------------------------------------------------------------------------|-----|
| Pintura do Aldeamento nas Serras de Ibiapaba (2001).....                | xi  |
| Mapa da Vice-Província jesuítica do Maranhão (1753).....                | 34  |
| Percurso dos primeiros jesuítas às Serras de Ibiapaba (1607-1608).....  | 46  |
| Expansão dos jesuítas no norte da Colônia (XVII-XVIII).....             | 52  |
| Parte do Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes (2002)..... | 91  |
| Gentios, do Ceará, aproximado das missões do Oriente (1675).....        | 173 |
| O Santo e os Bárbaros nas Serras de Ibiapaba (1661).....                | 174 |





Pintura representativa da missão jesuítica em Ibiapaba (XVII).

Autor: Emani Pereira, 2000.

Local: Centro de Capacitação Ascenso Gago, Igreja do Céu, Viçosa do Ceará.



## INTRODUÇÃO

---

### NAS SENDAS DA VINHA

"Foi o Estado do Maranhão e suas capitanias até o Grão-Pará e Amazonas, o vastíssimo teatro das ilustres acções dos Missionários da nossa Vice-Província, e seára mais rendosa pela fertilidade de seu dilatadíssimo terreno; tão abundantes seus sertões de plantas bravas, como falto de obreiros que as domesticassem com o cultivo, replantando-as com a efficacia do seu zelo, e regando-as com o muito suor do seu rosto, à força de innumeraveis trabalhos e laboriosas fadigas". Pe. José de Moraes, S.I., 1759.

As frondosas e verdejantes Serras de Ibiapaba - situadas em meio ao semi-árido nordestino e a noroeste do estado do Ceará - deixam qualquer visitante atônito em perceber tamanha beleza entre ambientes aparentemente sufocantes. O planalto de Ibiapaba ou *Serra Grande* - como é mais conhecido nos pólos turísticos -, constitui-se, geográfica e politicamente, nos dias atuais, numa faixa montanhosa que se inicia a 40 km do litoral e se estende 110 km aos confins ocidentais em território cearense abrangendo as cidades de Carnaubal, Croatá, Guaraciaba do Norte, Ibiapina, São Benedito, Tianguá, Ubajara e Viçosa do Ceará (IBGE, 1997: 114).

Entretanto, escapa ao observador leigo a realidade de um passado colonial - mais precisamente do século dezessete -, em que as fronteiras do recém-conquistado território português<sup>1</sup> estavam ainda em formação. Mas não se tratava de qualquer território, antes, porém, a fronteira entre dois estados coloniais: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grão-Pará. Este último, entendido como território ainda desconhecido, "uma conquista muito grandiosa, & dillatada", na precisa descrição do capitão Symão Estácio da Sylveira<sup>2</sup>, em 1624, que se iniciava na Capitania de Ceará e se estendia até o Vice-Reinado do Peru,

---

<sup>1</sup> Vale lembrar que no período de 1580-1640, Portugal esteve subordinado à Coroa de Castela, o que, a rigor, não representou qualquer interferência nos empreendimentos missionários em Ibiapaba.

<sup>2</sup> "Relação Sumária das Cousas do Maranhão" (07/03/1624). In: *Anais da Biblioteca Nacional* - ABN, V. 94, anexo, 1974.

já em possessões hispânicas, que urgia a premência do domínio de sua majestade e reconhecimento de seus representantes coloniais.

Esta foi a preocupação subsumida que perpassou todo o discurso produzido, nas primeiras décadas, referente a esse desafio que apresentava ser a imensa região maranhense. Por conseguinte, tal obstáculo não era apenas, como possa parecer, o extasiante caminho por terra enfrentando a natureza hostil e cheia de animais que, certamente, nos lembrariam as pragas bíblicas – cobras, aranhas, sapos, ratos –, e mesmo, o íngreme percurso de suas franhas elevadas, mas sim um obstáculo vivo, atuante, pensante, negociador, agente histórico – os índios habitantes das Serras.

Entendendo a realidade a partir de uma grande vinha onde os jesuítas seriam seus cultores – analogia recorrente nos textos inacianos –, as missões nas Serras de Ibiapaba, durante este período, foram marcadas por uma leitura ocidental e cristã dos missionários, que, carregados com sua visão Providencial de Mundo, iniciaram longo processo de “diálogo” com os nativos, porém, apenas de forma parcial e nunca de respeito a sua alteridade plena. Neste sentido, a palavra *Cultor*, escolhida rigorosamente, nos serve como título desta pesquisa a partir do desdobramento de seus significados também no latim: *cultore* e *cultor*. O primeiro referindo-se àquele que se dedica a determinado estudo e que, como figura de linguagem, poderia referir-se, ainda, a alguém “que segue”, “acompanha”; que é partidário; o último termo, entretanto, mais próximo de nosso objeto, refere-se àquele “que cultiva”, “que cuida”, que “trata”, “que se ocupa de”, “que pratica”, ou seja, aquele que cultiva sua prática<sup>3</sup>. Houve, de certo modo, alternância ou mesmo uma junção desses referentes no trabalho missionário nas Serras.

Para tanto, os padres usaram de instrumentais teórico e/ou teológico em seu ministério, prescritos pelo fundador da Companhia de Jesus, Santo Inácio, nos documentos que regulavam o funcionamento interno da Ordem, sobretudo, nas suas *Constituições*, nos *Exercícios Espirituais* e nas suas *Fórmulas* de fundação. Logo, os missionários estavam bem equipados com as ferramentas da *obediência* e da *prudência* inacianas que, diferentemente, de outras ordens regulares, davam-

<sup>3</sup> Cf. SARAIVA, F.R. *Novíssimo Dicionário Latino-português*. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1993.



lhes autonomia para julgar as próprias ações frente a situações coloniais que urgissem uma tomada de decisão sem titubeios – estratégia fundamental numa realidade onde as distâncias eram imensuráveis e a supervisão direta de seus Superiores, praticamente impossível.

Mencionamos anteriormente que os padres iniciaram um “longo processo de diálogo” porque, durante o século XVII, houve efetivamente, três tentativas de aldeamento junto aos índios. Inicialmente, com os padres Francisco Pinto e Luís Figueira, entre 1607-1608, que, a mando de seu Superior Pe. Fernão Cardim e o governador, Diogo Botelho, organizaram a primeira expedição missionária - que foi também de reconhecimento do território e de seus habitantes -, lançando as bases da nascente Cristandade, no Meio-Norte da Colônia. Sendo o Pe. Pinto apreendido na memória jesuítica como pioneiro e fundador das missões no Maranhão e sofrendo a morte “sacrificial” as mãos dos Tarairiú, este teria regado com sangue a “terra brasileira para a tornar fecunda” (LEITE, 1940: 73), entretanto o *Paí-Pina*, como ficou conhecido entre os nativos, também era apreendido na cosmologia tupi como sendo *Amanaiara*, o senhor da chuva. Dito de outra maneira, os padres não foram os únicos a ler as contingências históricas advindas com este primeiro contato.

Com a morte do velho missionário, Ibiapaba ficou, por décadas, sem efetiva missionação desses sacerdotes.

Em seguida tentativa (1656-1662)<sup>4</sup>, os jesuítas estiveram entre os índios representados pelos missionários Pedro de Pedrosa, Antônio Ribeiro e Gonçalo Veras, sob supervisão do Pe. Antônio Vieira. Período fecundo de acirradas disputas no Estado do Maranhão, entre missionários, colonos e representantes do poder local, pelo controle da mão-de-obra indígena, e uma vez superadas as dificuldades iniciais, na criação de parques núcleos de povoamento luso-brasileiro, principalmente, ao longo do rio Amazonas, começou a desenvolver-se “um elaborado sistema de apresamento de índios, transferidos de longínquos sertões para as fazendas, aldeamentos e vilas” (MONTEIRO, 1992: 15, 16). Ainda de

<sup>4</sup> Entre 1664-1669 alguns jesuítas, então da aldeia de Parangaba, faziam trabalhos itinerantes em Camocim e nas Serras de Ibiapaba sem, contudo, constituírem um trabalho sistematizado de missionação.



acordo com Monteiro, o “resgate” e a chamada “Guerra justa” - vigentes a partir da Lei de 1611, foram as ferramentas legais mais usadas para escravizar e aprisionar dezenas e até centenas de aldeias recém-contatadas.

Podemos aventar que o malogro desse novo empreendimento, nas Serras, estava ligado a todo contexto de conflitos que marcaram a presença jesuítica tanto em Belém quanto em São Luís, culminando na expulsão dos religiosos, em 1661<sup>5</sup>. O luxemburguês Pe. João Felipe Bettendorff que chegou ao Maranhão nesse mesmo ano e, portanto, presenciou os ditos acontecimentos, não se esquivou de apontar a cobiça dos moradores luso-brasileiros e a inércia do governador em impedir a violência dos colonos. Destacando, em demasia, a descoberta de uma carta sigilosa que Pe. Vieira teria mandado para o bispo do Japão, Dom André Fernandes, para que intercedesse junto ao monarca, D. João IV, diante das “injustiças” aos cativos no Estado do Maranhão, Bettendorff não titubeia em apontar um sacerdote da Ordem de Nossa Senhora do Carmo como suposto ladrão da correspondência que teria informado aos rebeldes das denúncias formuladas. Sem dúvida, forte indício para pensarmos que a realidade colonial não deva ser entendida a partir de uma concepção monolítica entre colonizadores e “colonizados”, todavia, mais que pendências com outras ordens religiosas, queremos destacar o furor provocado nos colonos pela disputa da mão-de-obra indígena, envolvendo o já renomado Pe. Vieira:

“...foi-se o povo amotinado ao collegio de Santo Alexandre, e lá prendeu ao Padre Antonio Vieira Subprior [Superior] e Visitador das missões, e o levou preso com grandes descotezas para a ermida de S. João Baptista, onde o tiveram com tanto aperto, que nem por uma necessidade estava livre; e indo caminhando entre os remoques pelas ruas para essa sua prisão, disse-lhe um morador dos mais autorizados: Ò meu Padre Antonio Vieira, que é agora das suas letras?”<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Expulsão que se repetiria em 1684, no Maranhão. O século XVII parece ter sido o período da derrocada inaciana em diversas partes na Colônia frente aos seus maiores inimigos, no controle da mão-de-obra indígena, os ricos colonos escravistas. No Brasil meridional, os padres foram expulsos em 1640, pelas Câmaras municipais da Capitania de São Vicente, cujo ponto fulcral foi mesmo a manutenção da escravidão nativa. Cf. A administração particular. In: MONTEIRO, John M. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, pp. 129-153.

<sup>6</sup> BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. 2ªed. Belém: Fundação Cultural do Pará; Secretaria do Estado da Cultura, 1990[1699], p. 177.

O historiador português, João Lúcio de Azevedo (1999 [1901]: 74, 86), com reconhecidos trabalhos sobre a Amazônia colonial e a influência do Pe. Vieira na região aponta o zeloso cumprimento da legislação indigenista por parte dos padres – que, em linhas gerais, davam total apoio ao trabalho catequético –, mas que as “câmaras protestavam, entendendo que os religiosos se deviam restringir a direcção espiritual dos índios, deixando aos leigos a administração temporal”. Já em Lisboa, após a expulsão, Vieira no púlpito da Capela Real, declama o Sermão da Epifania – sobre as dificuldades encontradas em Belém, afirmando sobre ela, que “quatro choupanas, que com o nome de cidade poderam ser a pátria do Anti-Christo”. Esse sermão, em especial, era o último do *tempo de missionar* – período em que Vieira esteve no Maranhão (1653-1662), todavia todos os sermões proferidos nesse intervalo de tempo atestam sempre a tentativa de interferir na construção da realidade missionada, ou dito de outro modo, todos os “sermões produzidos por Vieira, ao longo da missão do Maranhão, dia após dia refaziam a mesma, atualizando a colonização portuguesa durante o século XVII” (SANTOS, 1997: 34).

A última tentativa dos padres inacianos de estabelecimento de um reduto evangelizador junto aos nativos durante este século, deu-se em 1691, com o superiorato do Pe. Ascenso Gago e seu companheiro, Pe. Manuel Pedroso. Perdurando este período sob influência jesuítica junto aos índios até 1700 – com o efetivo estabelecimento do aldeamento de Ibiapaba –, até a total expulsão dos sacerdotes da colônia portuguesa e, por conseguinte, da Capitania do Ceará, com o desenvolvimento da política pombalina, em 1758<sup>7</sup>.

Hoje dispomos de farta bibliografia – coeva e também produzida nas últimas décadas –, dando conta desses conflitos entre jesuítas e colonos, de modo que essas questões entraram apenas como pano de fundo em nossa reflexão.

<sup>7</sup> O governador geral do Estado do Grão-Pará e Maranhão e irmão de Pombal, Xavier Mendonça Furtado, publicou um alvará (07/06/1755) declarando livres todos os índios sob tutela das diversas Ordens missionárias. Com a recusa do Vice-Provincial da Companhia de Jesus em adotar as medidas da Junta das Missões (13/04/1757) que tornava os missionários apenas “pároco ordinário” de seus antigos andamentos, foi declarada a expulsão dos jesuítas que, no ano seguinte, estendeu-se também para o Estado do Brasil. Cf. NOBRE, Geraldo S. *História Eclesiástica do Ceará (1ª parte)*. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1980, pp. 226-227.



Outrossim, para o percurso nas sendas da vinha ou nos meandros da história das missões em Ibiapaba, a presença do mais influente missionário jesuíta no Seiscentos, Pe. Antônio Vieira, é-nos crucial para a discussão da prática inaciana de aproximação e catequização das diferentes etnias que habitavam as Serras. O aspecto realístico de suas práticas – de sua *missio*, portanto –, estava sempre subordinado a seu pensamento metafísico da Providência. Em Vieira é possível uma unidade teológico-político-retórica no *Teatro do Sacramento*, pois, ele sempre “revê para antever”, na feliz propositura de Alcir Pécora (1994).

Assim, alguns escritos produzidos pelo Pe. Vieira como Visitador e depois como Provincial nas missões maranhenses são fundamentais para entendermos, na experiência dos agentes coloniais, as categorias analíticas que são usadas nesta pesquisa. Tratam-se na verdade, da concepção jesuítica de *missão*, aqui entendida enquanto pensamento social dos missionários, em sua incessante tentativa de interferência na construção da realidade resultado com o contato - ou contatos-, em sua aproximação com os povos indígenas; e a mútua *tradução*, operada no próprio processo de “encontro”<sup>8</sup> entre índios e missionários. Inclusive, Pe. Vieira legou à posteridade um documento singular de sua percepção dos nativos e destes sobre os ensinamentos dos portadores da Cristandade, sua *Relação da missão da Serra de Ibiapaba*, de 1660. Portanto, não estamos propondo construir uma “completa” história dos jesuítas no Maranhão ou no Ceará, mas descortinar aspectos importantes da complexa realidade vivenciada, tanto por esses missionários quanto pelas diferentes sociedades indígenas na prática histórica concreta.

Contudo, assim como Colombo “descobriu” a América, mas não os americanos, os inacianos em Ibiapaba, também se recusaram a perceber e aceitar completamente a alteridade nativa – o Outro nos contatos interétnicos. Os índios estavam lá, diante de seus olhos, seriam as sementes que deviam ser cultivadas na vinha espiritual, porém, tal qual a ambigüidade que marcou todo processo de “Conquista” – também na América hispânica –, os povos indígenas eram revelados

---

<sup>8</sup> Usamos o termo “encontro” apenas em seu sentido argumentativo, o que não significa qualquer relação de equilíbrio ou troca sócio-cultural igualitária entre as partes envolvidas.



e, ao mesmo tempo, recusados enquanto sujeitos de suas ações (TODOROV, 1999: 58, 59). Todavia, a tradução fora um elemento identificador e classificador no trabalho catequético, como afirma Monteiro:

“Com ‘o novo descobrimento do Maranhão’, se abria uma nova seara, onde os missionários iriam espalhar o Evangelho munidos não apenas da palavra de Deus, como também de uma língua indígena e de uma longa experiência de tradução”<sup>9</sup>.

A língua nesse caso, usado como mecanismo evangelizador, acabaria por definir que povos nativos seriam efetivamente cristianizados, porém, a tradução a que nos referimos bem que pode ser percebida em âmbito mais geral, ultrapassando, assim, apenas o aspecto lingüístico. Tzvetan Todorov (1999: 190, 223-243), por exemplo, afirma que quaisquer pesquisas sobre alteridade devem primar pelos significados simbólicos das práticas sociais em suas múltiplas dimensões. O autor de *A Conquista da América: a questão do outro* sugere três grandes eixos para refletirmos o processo de entendimento dessa construção: o primeiro, no *plano axiológico*, levantando um julgamento de valor, ou seja, se o outro (índio ou missionário) é bom ou ruim, se é superior ou inferior em relação a mim (o *eu*); o segundo, no *plano epistêmico*, quer dizer, “conhece ou ignora a identidade do outro”; e por fim, a que trata do *plano praxiológico*. Este último aspecto nos parece, particularmente fecundo para entendermos o processo histórico ocorrido nas Serras, pois, ocorre na “ação de aproximação ou de distanciamento em relação ao outro”, pensando seus valores, identificando alguns aspectos da cultura alheia com suas próprias, impondo ao outro a sua própria imagem como num espelho difuso, enfim, construindo uma relação de reconhecimento e, ao mesmo tempo, de conhecimento do outro – missionário e/ou nativo.

A intenção em trabalhar a categoria de *tradução* se dá, em grande parte, por sua riqueza analítica e pela própria dinamicidade conceitual, principalmente, se pensarmos a relação construída no encontro colonial como um processo de mão dupla – de idas e vindas –, que, não raro, chegava mesmo a convergir num

<sup>9</sup> MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e Historiadores* – Estudos de História Indígena e dos Indigenismo. Campinas: Tese de Livre Docência, Universidade de Campinas, 2001, p. 45.

único sentido de entendimentos. De modo que as práticas sociais que envolviam diferentes sociedades nativas e os missionários jesuítas, no cotidiano das missões, por vezes, confluíam na aceitação mútua por parte dos agentes, como, por exemplo, nas festas (ou “jogos”), nas beberagens, na recepção dos padres (confundidos com caraíbas), na leitura dos fenômenos naturais e/ou celeste (estiagem, chuvas, cometas), para citar apenas alguns exemplos.

De maneira geral, historiadores e antropólogos têm trabalhado com esse conceito, direta ou indiretamente, mesmo destacando a tradução de um ou de outro, no processo colonial. Ronald Raminelli (1996), Baêta Neves (1978; 1997), Manuela Carneiro da Cunha (1990; *apud* NOVAES, 2001), Gambini (2000), Todorov (1999), Agnolin (2001), Almeida (2000), dentre outros pesquisadores. No entanto, uma possível síntese desse conceito fora formulado, em trabalho recente por Cristina Pompa (2003: 95), em que esclarece argutamente:

“Nunca houve, do lado indígena, a aceitação passiva e a absorção indiscriminada da fé imposta pelos missionários, e tampouco houve um fenômeno de ‘resistência’ entendida como negação total da catequese e afirmação de seus costumes tradicionais. O que houve foi um processo de negociação ou, para dizer melhor, de ‘tradução’; o que houve foi a escolha de estratégias para solucionar o problema, lingüístico e cultural, de reconhecer no ‘outro’ elementos redutíveis ao mundo cultural do ‘eu’ “.

Assim sendo, a tradução deve ser entendida como processo contínuo de conhecimento e reconhecimento, de ambos os lados no contato, simplesmente, porque o mundo até então conhecido – antes, portanto do encontro, não existia mais, ou melhor, existia sob outras formas com influência do outro – nativo ou missionário, na construção da realidade. Para acrescentar, se a tradução pode ser pensada como negociação, também nos é evidente a possibilidade de entendê-la como mecanismo de aproximação, delimitando campos de alteridades como suporte básico no processo dialógico.

Todavia, não é nossa intenção epistemológica pensar separadamente os conceitos de *missão* e *tradução*, pois a prática empírica da pesquisa sugere que ambas estão relacionadas intrinsecamente. A prática missionária de ação jesuítica nas Serras de Ibiapaba foi sim, fruto de seu entendimento do Mundo



concebido pela Providência dentro de um Plano divino que ainda se realizaria e nesta perspectiva, os “cultores da vinha sagrada” (ARARIPE, 1958: 60) tinham um papel singular de construção dessa nova ordem, qual seja, preparar as almas despojadas – os índios a missionar - dos ensinamentos da Santa Igreja Católica e da mensagem cristã de Salvação eterna. Mas o que parecia ideal no trabalho catequético findou por esbarrar no obstáculo vivo dos montes altiplanos, as complexas sociedades indígenas. Em resumo, índios e jesuítas, inequivocamente, viveram esse processo e construíram para si – divergindo e convergindo, um entendimento dessa nascente realidade.

Nossa reflexão, portanto, se aproxima de autores – alguns já mencionados, que priorizam a análise histórico-antropológica do processo colonial, tendo por base uma fecunda pesquisa empírica das fontes, aliada, ainda, a um seminal diálogo entre estas disciplinas. Em outras palavras, não se trata aqui de pensar a “resistência” ou “perdas” culturais dos povos indígenas ou dos missionários jesuítas, supostamente advindos com o contato e, nem mesmo, encontrar “mistura” ou “mestiçagem cultural” (GRUZINSKI, 2001:42), nas práticas sociais, ou uma espécie de “identidade híbrida” ou “aculturação às avessas” (VAINFAS, 1995: 114, 148), categorias que engessam a noção de cultura e lhe concede uma certa pureza substancial que inexiste, afinal, mesmo antes da chegada dos padres e outros colonizadores às Serras de Ibiapaba, pois os índios mantinham estreitas relações com outras alteridades - de amizade ou de guerra com outras aldeias -, de forma que não havia, como certamente não há hoje, uma “cultura isolada” ou “cultura pura”. Assim, entendemos a cultura enquanto rica experiência vivida e, nossa análise primou por entendê-la dentro de um contexto e processo histórico dinâmicos (SAHLINS, 2003; THOMPSON, 1998).

Para tanto, além de documentos dito “oficiais” concebidos por diferentes autoridades metropolitana e local, fizemos demorado percurso por fontes produzidas pelos próprios inacianos que, certamente, merecem algumas considerações. Para Eisenberg (2000: 46-58), a “instituição epistolar jesuítica” deve ser pensada sobre a função informativa e social dela derivada e, neste sentido, tem-se que considerar a divisão proposta pelo fundador da Companhia

de Jesus, Santo Inácio, que as organizou em *hijuelas* e edificantes: sendo as primeiras, um anexo à carta principal, dando conta do funcionamento interno do trabalho catequético: número de padres e índios aldeados, pedido de materiais litúrgicos, notícias de padres enfermos ou mortos, enfim, demandas e reclames que só interessavam a hierarquia da Ordem. Este tipo de correspondência não exigia qualquer estilo epistolar, aproximando-se da familiaridade e pessoalidade das cartas da antiguidade clássica (*ars epistolandi*); Já as cartas edificantes “visavam um público amplo que incluía religiosos e leigos”, pois, “eram escritas no estilo retórico da *ars dictaminis*”.

Logo, estas cartas exigiam esmero de seus remetentes, devendo por isso ser escritas e reescritas várias vezes até tomar a forma desejada. A razão, explicou o próprio Inácio: “o que se escreve é ainda mais de cuidar que o que se fala”, uma vez, que “a escrita fica e dá sempre testemunho e não se pode assim bem emendar ou glosar tão facilmente como quando falamos”. Por tais premissas, sua função foi sempre “mostrar e edificar” para o “proveito espiritual e consolidação das almas” (PÉCORA *apud* NOVAES, 1997: 383). Como podemos notar, seu conteúdo diferenciava-se das *hijuelas*, por apresentar assuntos ligados diretamente aos aspectos espirituais nos empreendimentos missionários. Sem dúvida, diferenças imprescindíveis no trato com as fontes inacianas.

No que tange às missões jesuíticas nas Serras de Ibiapaba, no século XVII, a pesquisa feita nos relatos que consideramos mais abrangentes<sup>10</sup> podem ser apontados como de teor edificante, pois, referem-se a *Relações e Cartas Anuas* emitidas pelos respectivos Superiores e destes aos Provinciais, construindo e sistematizando uma rede de informações, no interior da Companhia, a partir de suas experiências junto aos povos indígenas. Mesmo que a rigidez epistolar tenha se arrefecido logo após o século XVI, no Brasil colonial (POMPA, 2003: 83), as narrativas jesuíticas sobre o trabalho catequético, em

<sup>10</sup> Chamamos “relatos abrangentes” devido à organização dos tópicos e a disposição de seus autores em esclarecer com maior número possível de informações seus respectivos destinatários. Sendo estes relatos: “Relação do Maranhão” [1608], do Pe. Luiz Figueira; “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” [1660], do Pe. Vieira; e as Cartas Anuas de 1695, 1697 e 1701, do Pe. Ascenso Gago.



Ibiapaba, exprimem o tom da edificação espiritual, subentendido tanto pelo sacrifício apostólico de seus missionários, quanto pelas dificuldades do trajeto e conversão dos índios.

A historicidade e dinâmica na composição dos documentos coloniais nos levam também a usar *ipsis litteris* a grafia de sua escrita que remonta ao português arcaico, típico do período, em que mais do que apresentar uma ortografia diferenciada do que hoje se pode considerar norma “cult”, possui em seu bojo a imbricada relação de poder e hierarquia - na qual índios e jesuítas tinham participações importantes-, tornando-a por isso mesmo peculiar; de forma, que optamos por não “atualizar” as inúmeras citações ao longo do trabalho que pudesse, talvez, modificar a estrutura geral do texto e, mesmo, levar o leitor ao fatídico anacronismo histórico.

No capítulo inicial, enfatizamos a análise sobre as Serras de Ibiapaba no contexto do “desconhecido” território maranhense, enquanto espaço colonial ausente da tradição cristã e efetiva dominação da Coroa, apresentando os missionários da Companhia de Jesus como agentes veladores da política colonialista no processo de conhecimento dos povos indígenas, principais obstáculos dessa conquista. Essa aproximação da Cruz e Espada, no contexto das missões, demonstra a convergência dos empreendimentos na realidade colonial cujo fim era a expansão do Império português e, por extensão, dos sinais palpáveis de uma Cristandade nascente entre os índios a missionar, saltando aos olhos os aspectos realísticos da prática inaciana que não era apenas contemplativa, mas de interferência direta nas práticas sociais.

Em seguida, discorremos sobre as inúmeras tentativas dos missionários em lançar as bases do Cristianismo junto aos índios e seus “costumes”, no controle de suas práticas, principalmente, devido a “desordem” e “heresia” levada pelos “novos hóspedes”, nas Serras, que Vieira denominou por “índios de Pernambuco”. Período fecundo na multiplicidade das traduções, leituras e construções de entendimentos, no contexto pós-guerra luso-batava (1654), aonde Ibiapaba tornava-se refúgio predileto dos antigos aliados dos holandeses e o Pe.

Vieira – mais influente jesuíta do século XVII, no Brasil-colônia – destacava-se como proeminente representante da tradição cristã.

No último capítulo, percorremos a contra-mão nos discursos jesuíticos a cerca das práticas ameríndias, destacando a rede de movimentação e autonomia dos exímios leitores no Mundo indígena, inclusive, enveredando pelo sinuoso campo do Sagrado, pois é nela que as contradições são mais evidentes e os campos de ação de cada lógica cultural distinta mais bem demarcados.

Não obstante, antes de adentrarmos o trabalho catequético jesuítico em Ibiapaba, alguns esclarecimentos sobre o uso de certos conceitos e/ou expressões que percorrem toda pesquisa.

O termo “aldeamento”, neste trabalho, é usado como nomenclatura própria da experiência missionária do século XVII, ou seja, como tentativa de um processo de homogeneização dos diferentes povos indígenas num espaço geográfico específico, diferenciando-se, assim, de “aldeia” que, por influência árabe, já fazia parte da língua portuguesa desde o século XII, significando “pequena povoação” e, portanto, anterior à experiência missionária jesuítica na Colônia. Assim sendo, a aldeia – na experiência colonial – constituía uma referência à organização indígena<sup>11</sup>.

Usamos ainda, o termo “gentio” em nossas análises à vista do pensamento tomista que marcou profundamente os membros da Companhia de Jesus. Segundo São Tomás, existiriam apenas três tipos de pessoas no mundo: os cristãos, que aceitavam a Igreja constituída e seus ensinamentos; os gentios, que viviam na ignorância do pecado e, por isso precisava urgentemente ser convertido; e por fim, os hereges, aqueles que mesmo conhecendo a Santa Igreja preferiam rejeitá-la (EISENBERG, 2000:222-246). Portanto os diferentes povos indígenas nas Serras de Ibiapaba foram inicialmente, reconhecidos como cristãos em potencial, faltando-lhes, todavia, ser cultivados na vinha sagrada.

---

<sup>11</sup> Sobre as diferenças conceituais entre “aldeamento”, “aldeia”, “redução” e “missão”, vide: Da colonialidade. In: FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. *Futuros outros: homens e espaços: aldeamentos jesuíticos e a colonização na América portuguesa*. Niterói: Tese de doutoramento, UFF, 2001, pp. 5-58.



Uma última questão. A ortografia dos etnônimos ainda hoje fomenta discussões diferenciadas sobre o que seria seu uso correto, o que, nos parece, têm exigido dos estudiosos da temática indígena, prévios esclarecimentos acerca de seus trabalhos. Assim, com intuito de dar certa uniformidade ao texto – mais que qualquer outra coisa –, decidimos que faremos a grafia das etnias indígenas no singular, com maiúscula quando se referirem à coletividade (por exemplo, os Tupi, os Tabajara) e com flexão e minúscula em uso adjetivado (por exemplo, povos tupis, chefe tabajara).

## CAPÍTULO I

# MILÍCIA DE JESUS CRISTO NAS SERRAS DE GOAPAVA

"Portanto, os que pretendem entrar nesta Companhia, conforme o conselho do Senhor, antes de tomar sobre os seus ombros esta carga, meditem longamente se se acham com tais forças espirituais que possam levar a cabo a construção desta torre; isto é, se o Espírito Santo que os move lhes promete tanta graça, que esperam levar, com a Sua ajuda, o peso desta vocação; e depois de darem, por inspiração do Senhor, o seu nome a esta milícia de Jesus Cristo deverão estar prontos, dia e noite, de rins cingidos, para o pagamento de tão grande dívida". Carta Apostólica *Regimini militantis ecclesiae*, do Papa Paulo III, de 1540.



## 1.1. Obstáculo a ser superado, caminho a ser percorrido

O Seiscentos, em terras brasílicas, foi um período peculiar de colonização e conquista de territórios, até então desconhecidos dos diversos agentes do governo português. Se no primeiro século colonial, o litoral era palco principal de lutas de conquista e de reconhecimento dos povos ameríndios, a expansão, todavia, devia adentrar o interior, identificar sua geografia e, sob os auspícios da Coroa e da Cruz, fincar simbólica - mas também de forma realística - a extensão dos seus domínios.

Dentro de uma tradição historiográfica, comumente, chamada "regionalista", que talvez tenha começado no Brasil com a criação dos Institutos Históricos e semelhantes centros de memória, o sertão fora concebido como o interior da Colônia, longe, assim, dos primeiros núcleos de povoamento do litoral. Capistrano de Abreu, em artigo publicado na *Revista Trimensal do Instituto do Ceará*, referindo-se a esta capitania, mencionou sobre seu povoamento a luta sempre presente entre a "marinha" e o "sertão", concluindo, dentro de uma perspectiva linear de história que "o Ceará não podia continuar imune por muito tempo na marcha acelerada por o rio-mar". (ABREU, 1988: 135 e 142).

Apesar de Capistrano referir-se aos rios e, por conseguinte, ao caminho do gado por meio da pecuária<sup>1</sup>, como elementos preponderantes na ocupação do interior<sup>2</sup>, o que nos interessa, neste tópico, é discutir o papel estratégico das Serras de Ibiapaba para a "conquista espiritual" das regiões circunvizinhas, mesmo porque, o caminho a ser descoberto pelos colonizadores por terra entre o Maranhão e as "Capitanias do Norte", cujas Serras, eram um obstáculo a ser

<sup>1</sup> Valdelice Girão comentando a ocupação na capitania cearense tinha afirmado que os rios Jaguaribe e Acaraú "foram os dois primeiros pontos essenciais da colonização; e, ao mesmo tempo, serviram de estradas onde se desenvolveu a marcha de ocupação da Capitania; e depois escoadouro das manadas de corte para os mercados consumidores". GIRÃO, Valdelice Carneiro. Da Conquista e Implantação dos Primeiros Núcleos Urbanos na Capitania do 'Siará Grande'. In: SOUZA, Simone (coord). *História do Ceará*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1994, p.32.

<sup>2</sup> Segundo o autor, as duas correntes principais de povoamento advindas da expansão da pecuária tinham sido: da Bahia, ocupando o curso dos rios São Francisco e Itapicuru, também conhecido como "sertão de dentro"; e de Pernambuco, abrangendo as regiões próximas do litoral até chegar ao Ceará, o "sertão de fora", onde em algum momento confluíram. Cf. ABREU, J. Capistrano de. *Capítulos de História Colonial*. Rio de Janeiro, Sociedade Capistrano de Abreu, Livraria Briguet. Prefácio e notas de José Honório Rodrigues, 5ª ed., 1969, p. 159.

superado, mas também um caminho a ser percorrido, constituiu "outro vetor da expansão da presença portuguesa nos sertões de fora" (PUNTONI, 2002: 27).

Nesse período, o sertão começou, pouco a pouco, a ser construído enquanto um lugar compreensível, resultado da experiência entre colonos, índios e missionários. Entretanto, para além dos aspectos de reconhecimento geográfico e constituição econômica, o sertão foi sendo construído também, sobretudo, na correspondência jesuítica, como um "lugar cultural" de identificação do "outro" (POMPA, 2003: 199). A conotação de vazio, ou dito de outro modo, da ausência do legado da Cristandade nesses territórios e sob diversas sociedades indígenas, na acepção dos filhos de Santo Inácio, era uma clara manifestação da dominação demoníaca. Por isso a "verdadeira religião cristã" levada por seus eleitos - marcados pela tonsura sacerdotal de suas cabeças, manejando o breviário como arma espiritual, devia, urgentemente, sanar essa brecha, ocupar essa ausência.

O território ocidental às Serras de Ibiapaba transformou-se para os portugueses em imenso mistério, com esparsos fragmentos de informações, colhidos entre nativos e poucos expedicionários que conseguiram atravessá-las. Nas primeiras décadas do século XVII, foi-se formando entre as autoridades coloniais um pensamento estratégico de ação política que visava (re)conhecer tal território, especialmente, quando informantes (estrangeiros e indígenas) davam conta da influência de outros europeus, principalmente franceses e holandeses, conforme demonstraremos no caso do Pe. Luís Figueira, um pouco mais à frente.

Thomaz Pompeu Sobrinho afirmava, que já no final do século XVI, as autoridades de Lisboa e Madri tinham conhecimento da ação de franceses, na costa norte da Colônia e, mesmo sem uma ação concreta, procuraram avisar seus representantes em Pernambuco. A feitoria francesa, no Rio de Janeiro (1555-1560), mesmo derrotada pelas tropas lusas, não tirou dos "gauleses", contudo, a perspectiva do lucro, na frágil guarnição colonial dando início a uma nova investida, agora, na região do Maranhão (1594-1614), o que resultou, como



reação portuguesa, na organização das expedições de Pero Coelho, em 1603, e dos padres jesuítas, em 1607<sup>3</sup>.

Outras expedições com o mesmo intuito adentraram o interior em curso quase inacreditável. Um dos exemplos foi a expedição de Gabriel Soares, em 1624, que, a mando do governador de Pernambuco, tinha o objetivo de tomar posse do Maranhão, pois tratava-se de “uma conquista muito grandiosa, & dillatada, cuja governança S. Magestade ter demarcado desde o Ceará até o ultimo marco do Brazil”. O resultado é ainda mais fantástico, chegando às cabeceiras do rio São Francisco e, de acordo com o relato do capitão Symão Estácio da Sylveira, em sua *Relação*, trezentas léguas depois, atingiram o Peru.

No mesmo documento é possível percebermos o contexto de tais empreendimentos que envolviam as capitanias do Maranhão e Ceará:

“No descobrimento desta Conquista tem S. Magestade, & os Senhores Reys passados metido muito cabedal, assim por terra, como por mar (...). Até que o Governador daquelle estado [Pernambuco], Dom Diogo de Meneses, sabendo o cabedal, pelo pouco antes do seu tempo tinha metido neste [rasurado] Pero Coelho de Sousa, & as guerras que andou com Mel Redondo *nas Serras de Goapava* [Ibiapaba], & que entre aquelle Gentio havia noticias do Maranhão (entendendo que estes descobridores deviaõ andar perto delle) *mandou conservar as amizades que elle deixou feitas com o Gentio do Ceará, pello Capitão Martim Soares Moreno*, que havia andado na companhia do ditto Pero Coelho naquellas guerras: & pera isso lhe deu hum barco, & alguns companheiros cã que residio três annos no Ceará, & adquirio pilotos & novas noticias no Maranhão”<sup>4</sup> (grifos nossos).

Vemos que o “descobrimento desta Conquista” estava associado a um conflito entre metrópoles européias pelo estabelecimento efetivo do que consideravam suas possessões, exigindo de seus representantes locais a tomada de uma posição concreta. O governador do Maranhão, Bento Maciel Parente, representou e sugeriu à Coroa de Castela, já em 1636, a construção de fortes ou guarnições (São Luiz, Belém, *Rio das Amazonas* e *Seara*) que precisavam ser

<sup>3</sup> Cf. SOBRINHO, Thomaz Pompeu. “Considerações Gerais”. In: *Três Documentos do Ceará Colonial*. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1967, pp. 9-58.

<sup>4</sup> “Relação Sumária das Cousas do Maranhão” (07/03/1624). In: *Anais da Biblioteca Nacional – ABN*, V. 94, anexo, 1974.

militarizados para proteção de 42 léguas de costa para “impedir o comércio dos naturais com os inimigos”<sup>5</sup>.

De modo que a dificuldade geográfica acrescida, ainda, de sua localização estratégica entre as Capitanias de Pernambuco e o desconhecido território além das Serras (que fazia fronteira com o Vice-Reino do Peru), fez de Ibiapaba assunto sempre imprescindível nas correspondências de autoridades laicas, mas também inicianas, cada vez que empreendimentos de reconhecimento e contato com os nativos estivessem esboçados.

Um dos principais motivos da organização da expedição de Pero Coelho (1603) de Pernambuco para as Serras fora a influência francesa naquela região. E as autoridades estavam realmente certas. Araújo estende tal influência, nas primeiras décadas do Quinhentos, mencionando que, já em 1522, o rei D. João III, enviara um embaixador à França de Francisco I para reclamar “o comércio ilícito entre franceses e os indígenas do norte do Brasil” (ARAÚJO, 1979: 26)<sup>6</sup>. O autor menciona, ainda, o tão famoso “festival folclórico” ocorrido na cidade francesa de Rouen, em 1550, como parte das oferendas e homenagens ao casal real, D. Henrique II e Catarina de Medicis, no exótico espetáculo das danças ameríndias, apresentado pelos Tabajara e outros Tupinambá levados do norte do Brasil, onde, “provavelmente, alguns deles eram naturais da Ibiapaba”<sup>7</sup>. Dizemos “exótico” porque a imagem do índio, no Velho Mundo<sup>8</sup>, foi construída, tacitamente, sob dois aspectos: a partir da realidade americana coletada e difundida nas trocas de

<sup>5</sup> Cf. “Representação de Bento Maciel Parente a El-Rei sobre as coisas tendentes a defesa e observação e bom governo da Província do Maranhão” [04/08/1636]. In: *Revista do Instituto do Ceará – RIC*, t. 24, p. 234, 1910.

<sup>6</sup> Carlos Studart Filho explica que “existiam ligações constantes, e mais ou menos fáceis, conhecidas já dos franceses no século XVI”. Cf. *RIC*, t. 51, p. 17, 1937.

<sup>7</sup> Discorrendo sobre a “Ibiapaba Francesa” e defendendo a idéia de origem da “civilização” cearense no planalto ibiapabano, o Pe. Sadoc de Araújo afirma que a “história do Ceará, por isso mesmo, ainda não foi escrita, uma vez que não teve origem no litoral como narram comumente os manuais, nem foi lusa a primeira civilização que entrou em contato com a cultura autóctone e nativa dos primitivos indígenas que habitaram o nosso atual território”. ARAÚJO, Pe. Sadoc de. *Estudos Ibiapabanos*. Sobral: Imprensa Universitária, Universidade Vale do Acaraú, 1979, p. 45.

<sup>8</sup> Velho e Novo Mundo são usados neste trabalho a partir da proposta formulada por O’Gorman: a “América mostrou ser, literalmente, um mundo novo no sentido de uma ampliação não previsível (...), da inserção nela de uma parcela da realidade universal”. O’GORMAN, Edmundo. *A invenção da América*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992, p. 198.



correspondência entre os missionários (no Maranhão, especialmente, de jesuítas e capuchinhos), autoridades seculares e, ainda, de cronistas viajantes e aventureiros que presenciaram o cotidiano nativo<sup>9</sup>; o segundo e mais importante para nossa reflexão, a construção da imagem ameríndia a partir dos referenciais da cultura européia (RAMINELLI, 1996).

Entretanto faz-se necessário entender o processo de formação das fronteiras, principalmente, devido às fragilidades de jurisdição e competência nas diversas capitanias dessa área norte da Colônia que, por vezes, requereu a intervenção direta da Corte sobre as pendências apontadas. Neste sentido, dentro da organização política implementada pelo governo centralizador de Lisboa que abrangia a organização territorial em capitanias gerais e subalternas, o território cearense passou por diversas jurisdições que, de certo, merecem algumas considerações.

Em 1621, por carta régia, foi criado o Estado do Maranhão desmembrado do Estado do Brasil<sup>10</sup>, compreendendo as Capitanias do Ceará, do Pará e do Maranhão, com sede administrativa em São Luís. Por questões políticas, o Estado do Maranhão foi reintegrado ao Estado do Brasil, em 1652, no entanto, pouco tempo depois, em 1654, novamente, ganha autonomia, só que com nova denominação, Estado do Maranhão e Grão-Pará, compondo-se de capitanias hereditárias e reais. Essa designação permaneceu até 1751, quando novas pressões de grupos locais<sup>11</sup> obrigaram a metrópole a fazer concessões, mudando

<sup>9</sup> Para nossa pesquisa, além da farta documentação jesuítica e das autoridades régias, fizemos um percurso em fontes escritas sob a forma de crônicas e/ou relatos produzidos no "calor da hora". Principalmente, dos Jesuítas, Fernão Cardim [1625] e João Felipe Bettendorff [1699]; e dos Capuchinhos franceses, Claude d'Abbeville [1614] e Yves d'Évreux [1614].

<sup>10</sup> Os motivos do desmembramento com o Estado do Brasil teriam sido a vastidão das capitanias do Norte, com difícil administração da sua sede, na Bahia, além, das dificuldades de navegação onde alguns cronistas afirmam ser mais fácil sair do Maranhão para Lisboa do que para Salvador (CÂMARA *apud* ARARIPE, 1958:76). Trabalho recente, no entanto, conclui que a constituição do Estado do Maranhão foi uma negociação política de influentes famílias de Pernambuco para ocuparem o recém "descoberto" território. Cf. Cenários e Imagens da Fronteira Maranhense. In: CARDOSO, Alírio. *Insubordinados mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no Estado do Maranhão (1607-1652)*. São Paulo: dissertação de Mestrado, UNICAMP, 2002, pp. 29-103.

<sup>11</sup> Viegas discorrendo sobre *La conquête progressive du territoire*, e os grupos locais no Maranhão teria afirmado: "La politique d'implantation est, dans un premier temps, laissée à l'initiative des colons (...). Il s'agit, em somme, d'une sorte de *far-west* de l'Amérique portugaise". VIEGAS, João. *La Mission d'Ibiapaba*. Lê père Antonio Vieira & le droit des indiens. Préface d'Eduardo Lourenço. Paris: Chandeigne/UNESCO, 1998, p. 99.

a sede do poder para Belém e, outra vez, traçando nova designação que parece ilustrar os representantes vitoriosos no processo, Estado do Grão-Pará e Maranhão (SOUSA E MELO, 2002: 141).

Por se tratar de capitania incipiente no âmbito da economia colonial, durante o século dezessete, o Ceará neste período, continuava numa incerta e frágil composição fronteiriça. E sobre o “Marasmo Econômico nos Séculos XVI e XVII”, afirmou Lemenhe (1991: 21-23):

“Conquanto as peculiaridades da costa possam ter dificultado o acesso pelo litoral, e é certo que a população nativa ofereceu resistência à conquista, a inexistência do Ceará como região econômica, ao longo dos dois primeiros séculos, residiu na perspectiva mercantilista portuguesa e nas características do mercado europeu (...). Conquistado o Norte, até o Amazonas, expulsos franceses e holandeses, o Ceará, incorporado à administração de Pernambuco seguirá, até o final do século [XVII], entregue à sua própria sorte, sediando apenas uma pequena guarnição militar cuja tarefa consistia em provar simbolicamente o domínio português”.

De acordo com Araripe (1958: 73-75), quando Pernambuco eleva-se à condição de Capitania geral, em 1629, passa a abranger também o território cearense que contava com a presença de capitão-mor indicado pelo governo pernambucano, porém, com atribuições apenas de defesa militar. Somente em 1668, certa estabilidade administrativa quanto ao território da Capitania geral e as atribuições do capitão-mor – então, com poderes militar e civil –, passa efetivamente, a listar o Ceará como sua Capitania subalterna, permanecendo assim até o final do século XVIII<sup>12</sup>.

Que papel tinha a Capitania do Ceará, nesse período, no interior desta nova ordem de acontecimentos, em que era premente o reconhecimento lusitano dos territórios para além das Serras de Ibiapaba e, por efeito concomitante, o estabelecimento efetivo de relações com os diversos povos indígenas?

Talvez, um momento fecundo para o entendimento da importância estratégica da Capitania cearense para a paulatina ocupação do Maranhão e

<sup>12</sup> Para uma análise dos resultados práticos na economia do Ceará sob dependência da Capitania geral de Pernambuco, vide: GIRÃO, Valdelice Carneiro. Dependência da Capitania do Ceará ao Governo de Pernambuco, 1656-1799. Fortaleza: *Caderno do Núcleo de Estudos e Pesquisas Sociais* – NEPS, Departamento de Ciências Sociais e Filosofia da UFC, nº 4, 1986.



áreas circunvizinhas tenha sido o que envolveu o capitão-mor, Martim Soares Moreno, o mesmo que na obra *Iracema, uma Lenda do Ceará* [1865], de José de Alencar, um dos símbolos da literatura romântica indianista do século XIX, aparece como personagem europeu, branco e colonizador que enamorando da índia tabajara Iracema, a virgem dos lábios de mel, simbolizava no enredo alencarino a possibilidade de harmonia entre o mundo “branco” e o mundo “indígena”. Na opinião de Hoornaert, o texto de Alencar estaria superado em termos estilísticos, mas não em seu sentido subjacente, ou seja, como proposta para pensar a identidade nacional<sup>13</sup>; ademais, mesmo concordando com o historiador belga, Alfredo Bosi também entende o romance como uma tentativa de “simbiose luso-tupi”, acrescentando que esse processo ocorria gravitando no colonizador, pois “o destino do nativo era tratado como sacrifício espontâneo e sublime” (BOSI, 1992: 176-193).

O capitão do Ceará, Martim Soares Moreno, auxiliou Jerônimo de Albuquerque, o “capitão-mor da conquista”, quando este navegava as costas cearenses com uma esquadra de quatro navios e mais de cem homens e, após chegarem ao “buraco das Tartarugas” (atual Jeriquaquare, na região norte do Ceará), construíram um presídio para simbolizar a posse portuguesa e requereram-se mais homens para passar ao Maranhão<sup>14</sup>.

Alguns decênios antes, o então soldado, Soares Moreno, com apenas 17 anos tinha feito parte da comitiva de Pero Coelho, em 1603, que, saindo de Pernambuco chegou até as Serras de Ibiapaba, de modo que também foi co-partícipe do conflito bélico que o açoriano travou com os Principais Mel-Redondo e Diabo Grande, e, mais que qualquer outro, percebeu o crasso engano dessa estratégia na “conquista do Maranhão”. Anos depois, sobre a comitiva, afirmou que,

“depois de seis meses de guerra onde eu recebi muitas feridas com os demais companheiros, e vendo que nos não podíamos sustentar, nos

<sup>13</sup> Cf. HOORNAERT, Eduardo. Descobrir o Ceará com os Olhos e o Coração de José de Alencar. Palestra apresentada no Centro Cultural Dragão do Mar de Arte e Cultura, Ceará, em 17/04/2002. (no prelo).

<sup>14</sup> “Relação Sumária das Cousas do Maranhão” (07/03/1624). Op. Cit.

retiramos a Seara para que com mais socorro fôssemos a conquista do Maranhão, tão desejada dos Reis passados”<sup>15</sup>.

Antes de tornar-se capitão-mor da Capitania do Ceará, Soares Moreno prestara serviços militares no forte do Rio Grande e percorria toda a costa - desta capitania até o Jaguaribe, aonde fora por três vezes (STUDART FILHO, 1960: 92). No entanto, suas estratégias de comando diferiam claramente das de Pero Coelho, pois, suas experiências de aproximação com aldeias nativas foram a mola-mestra de seu desempenho e seu prestígio frente às autoridades coloniais. Para ele, a manutenção das relações entre portugueses e índios, como verdadeiros aliados, era fundamental para expulsar os corsários francêss e holandês que comerciavam âmbar, sal e animais silvestres no litoral.

Para cumprir seu intento, Soares Moreno cultivou uma relação e/ou amizade *sui generis* - para a realidade colonial nesse período de contato-, com o Principal dos Potiguara, Jacaúna, e as quatro aldeias sob sua chefia. E, de acordo com Girão, essa “amizade do tuxaua seria o segredo das suas vitórias, no Ceará”<sup>16</sup>. Como prova da força dessa relação construída com o temido chefe indígena, logo após sua promoção como capitão-mor do Ceará, em 1612, este português tomou posse da capitania acompanhado de apenas seis soldados e um vigário, Pe. Baltasar João Correia, onde construíram um forte denominado por ele de São Sebastião e fundou-se a igreja de Nossa Senhora do Amparo, às margens do rio Ceará. Se apenas isso não bastasse para percebermos a relação de respeito e amizade entre os dois, Jacaúna ainda saiu do Jaguaribe e alojou-se com suas forças militares a meia légua da guarnição<sup>17</sup>.

Mais que uma aliança militar, Soares Moreno conseguiu um estreito relacionamento, quase de “parentesco” com Jacaúna e, de acordo com Diogo de Campos, sargento-mor de Pernambuco, o chefe potiguara “lhe chamava filho”. Inclusive, a vinda do Pe. Baltasar junto com os soldados para o Ceará tinha sido resultado de uma negociação feita por Soares Moreno e o filho de Jacaúna, junto

<sup>15</sup> MORENO, Martim Soares. “Relação do Ceará” [1618]. In: *Três Documentos do Ceará Colonial*. Op. Cit., p. 181.

<sup>16</sup> Vide Introdução e notas de Raimundo Girão. In: MORENO, Martim Soares. Op. Cit., p. 162.

<sup>17</sup> Id. Ibidem, pp. 164 e 165.



ao governador Geral do Brasil, D. Diogo de Meneses, em sua sede na Bahia (STUDART FILHO, 1960: 93)<sup>18</sup>.

Logo que voltou para Portugal, Soares Moreno escreveu uma *Relação* [1618] – um relatório sobre suas atividades e experiências no Ceará para conseguir mercês da Coroa. Ele relata que, a mando do “Conselho da Índia” (transformado em Conselho Ultramarino, em 1642), acompanhou a expedição de Jerônimo de Albuquerque ao Maranhão, em 1613.

“Cheguei a Pereiá a primeira boca do Maranhão e dali fui por dentro dos rios e ao dia de S. Ana, cheguei a ilha chamada Tucutenduba, a que pus nome ilha de S. Ana (...) e dali fui a descobrir o sítio de Guaxenduba, donde depois o capitão mor Hierônimo [Jerônimo] de Albuquerque situou seu campo, e teve a vitória com os inimigos”<sup>19</sup>.

Que fez Soares Moreno para conseguir adentrar e conhecer os rios de acesso ao interior do Maranhão, com apenas um barco e acompanhado de apenas três dezenas de homens - entre brancos e índios?

“(...) me fui em demanda da Ilha que cheguei com o barco perto da terra donde desembarquei e pondo-me em cima de um penedo *pregando que era filho de Jacaúna todos me ouviram* e me levaram galinhas e muitos legumes, ali pus uma cruz com um leteiro que dizia aqui chegou o capitão Soares Moreno a tomar posseção por El-Rei Católico”<sup>20</sup> (grifos nossos).

Devemos destacar, ainda, que Soares Moreno mais do que apenas fazer uso da amizade com Jacaúna, na verdade, conhecia profundamente a organização social dos Tupi, numa clara disposição de entender o outro em sua própria alteridade e, mesmo, revestindo-se dela para ser aceito entre os guerreiros do morubixaba e granjear prestígio, como apontado por ele mesmo em seu relato:

“Ali no dito ano degolei mais de duzentos franceses e flamengos piratas e lhe tomei 3 embarcações donde uma delas veio a Sua Majestade a esta cidade toda a proa e popa douradas e para fazer estes assaltos *me despia nu e me rapava a barba tingindo de negro com um arco e frechas ajudando-me dos índios falando-lhes de continuo a língua e perguntando-lhe o que já sabia bem fazer*”<sup>21</sup> (grifos nossos).

<sup>18</sup> Id. Ibidem, p. 163.

<sup>19</sup> Id. Ibidem, p. 183.

<sup>20</sup> MORENO, Martim Soares. Op. Cit., p. 183.

<sup>21</sup> Id. Ibidem, p. 182.

Minimizando o exagerado número de mortes dos inimigos (não podemos perder de vista o significado de sua Relação), nos interessa, em seu relato, sua ação de assemelhar-se ao diferente: raspando o pêlo de seu rosto e tingindo o corpo como os demais guerreiros tupis. Certamente, esse comandante português não é o único exemplo registrado nas crônicas coloniais a usar de práticas indígenas para conseguir o respeito de grandes morubixabas, bastando-nos comentar o caso paradigmático de Diogo Álvares Correa, o Caramuru. Esse também português, não se sabe de onde vinha, acabou naufragando na Bahia, em 1510, e passou a comportar-se como guerreiro nativo conseguindo notoriedade entre seus liderados e muitos chefes indígenas, culminando por casar-se com Paraguaçu, filha de grande chefe da Bahia e tornando-se, por isso, aliado fundamental da Coroa, em seu projeto colonizador no Brasil meridional (ALMEIDA, 2000: 150-157).

Não há registro histórico (apenas no romance de Alencar), se Soares Moreno contraiu casamento com quaisquer das filhas de Jacaúna, no entanto, não é difícil pensar que o temido chefe potiguara faria muito gosto nesta relação parental, uma vez, que entre os Tupi, a liderança do chefe perpassava a junção do prestígio de seus filhos e cunhados – mesmo sendo não índios (CASTRO, 1992). De qualquer modo, fazendo uso militar desse “parentesco” com o chefe Jacaúna, o capitão-mor conseguiu avanço considerável no reconhecimento territorial e aliança com os nativos.

A saída de Soares Moreno para Pernambuco, onde fora lutar contra os holandeses, deixou um vácuo considerável nessa “amistosa” relação, inclusive podendo ter contribuído para a repulsa da aliança indígena com os portugueses. Outrossim, tal repulsa acabou por transformar-se também em sentença de morte para os holandeses no Ceará, pois, logo após a rendição batava em 1654 – em guerra contra os portugueses desde 1624, os “índios de Pernambuco” se refugiaram, principalmente, nas Serras de Ibiapaba, e, por entender que os antigos aliados entregaram-se sem a resistência necessária, os líderes indígenas ficaram,

“tão exasperados que enviaram mensageiros aos Brasilianos [índios] do Siara com ordem de massacrar os Alemães [holandeses] no Siara e



em toda parte onde pudessem encontrá-los, e não poupar a vida a nenhum deles (...) e faziam do Siara seu local de estabelecimento e concentração”<sup>22</sup>.

Podemos supor que a escolha do confronto direto em detrimento dos jogos de alianças proposto por Soares Moreno tinha, pelo menos em parte, contribuído para a aproximação dos nativos do Ceará com os holandeses, no primeiro momento, na guerra travada com os portugueses pelo controle de Pernambuco e, por extensão, pelas conquistas também no Maranhão. No Ceará, o domínio holandês se fez presente em duas ocasiões distintas, de 1637-1644, sob o comando de Gideon Morris e de 1649-1654, sob governo de Mathias Beck.

Apesar de a historiografia “regional” exaltar sempre a administração de Mathias Beck, este primeiro período é particularmente importante para entendermos a ausência de estratégia nas alianças por parte dos portugueses. O comandante Gideon Morris foi preso por Pedro Teixeira (talvez, em 1629), na possessão holandesa de Tucujú, sendo solto oito anos depois, passando a enviar sucessivos relatórios de sua experiência ao Conselho das Índias Ocidentais. Em seu relatório sobre o “Ceará, Maranhão e Extremo Norte”, de 1640, é possível percebermos o contexto dessas alianças, em que afirmou que “com o favor de Deus e um milhar de homens”, se podia conquistar o Maranhão, pelas razões apontadas:

“1º- todos os fortes e fortificações são pouco defensáveis; 2º- os portugueses não tem suas forças reunidas mas espalhadas e disseminadas por largos espaços; 3º- *aquela multidão de índios lhe é sujeita mais por medo do que por amor*”<sup>23</sup> (grifos nossos).

Por fim, o aspecto estratégico da Capitania do Ceará para a manutenção e consolidação das conquistas no “Meio-Norte”, e não se cansava de afirmar Soares Moreno, apenas com ajuda dos nativos teriam resultados concretos:

“Todos os navios que forem ao Maranhão e Pará lhe será forçoso ir a reconhecer as *Serras de Seará* porque é boa conhecença (...), e as águas correm sempre loeste, convém que os Pilotos se

<sup>22</sup> “Carta que, de Barbados, escrevia Mathias Beck em 8 de Outubro de 1654”. *RIC*, t. 70, 1956, pp. 28-36; para além das chamadas “guerras de resistência” nativa, vide: FAUSTO, Carlos. Da Inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena. In: NOVAES, Adauto (org.). *A Outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 251-282.

<sup>23</sup> Cf. CÂMARA, José Aurélio. Aspectos do domínio holandês no Ceará. *RIC*, t. 70, pp. 5-36, 1956.

asseguem (...). Também como toda a demais terra é inútil, e sem proveito, de fôrça se deve de sustentar aquilo para estalagem dos que forem e vierem do Maranhão e Pará para Pernambuco que indo destroçado do caminho ali refazem assim de mantimentos como de Índios para os acompanhar também seria para os nossos Navios para o que lhe for necessário que cada dia vem e vão em terra por não haver quem os encaminhasse"<sup>24</sup> (grifos nossos).

Se é verdade que a temática da subordinação da capitania cearense ao Estado do Maranhão e a Capitania geral de Pernambuco parece ter sido freqüente na historiografia sobre o Ceará (GIRÃO, 1986: 5), o mesmo não se pode dizer da região que compreendia as Serras de Ibiapaba. Neste sentido, a documentação analisada sugere que este aspecto de sua real jurisdição sempre foi ponto controverso, pelo menos, até o final do século XVII.

O padre jesuíta, Ascenso Gago, por exemplo, quando esteve à frente da missão da Ibiapaba, na década de 1690, tentando reorganizar o aldeamento junto aos nativos da Serra, escreveu ao Provincial da Companhia, Pe. Alexandre de Gusmão, afirmando que os "índios da missão, assim os de língua geral como os Tapuias não cessam de pedir que lhes conserve as suas terras e que lhas não deixe tomar aos brancos". A dificuldade de entendimento da competência de quem, exatamente, encaminhar tal pedido é notória no sacerdote: "Tenho-lhes prometido procurar-lhes a sesmaria das que lhe são precisamente necessários; é este um dos meios necessários para a conservação destes gentios mas não sei a quem se há de pedir esta sesmaria"<sup>25</sup>.

Apesar de toda discussão que fizemos até aqui sobre a jurisdição da Capitania do Ceará, primeiro, subordinada ao Estado do Maranhão e, depois, ao Estado do Brasil - mais precisamente, à Capitania geral de Pernambuco-, a resposta do rei português aos apelos de Ascenso Gago nos é esclarecedora para pensarmos a influência administrativa sobre as Serras de Ibiapaba. Mesmo longa,

<sup>24</sup> MORENO, Martim Soares. Op. Cit., p. 185.

<sup>25</sup> "Carta Ânua do que se tem obrado na missão da Serra de Ibiapaba desde o ano de 93 até o presente de noventa e 5 para o Padre Alexandre de Gusmão da Companhia de JESUS Provincial da Província do Brasil" [10/10/1695]. In. LEITE, Serafim, S.I. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa / Rio de Janeiro: Livraria Portugália / Instituto Nacional do Livro, III, 1943, pp. 38-56.



optamos por colocar esta carta enviada ao governador do Maranhão, quase na íntegra:

"E por que o Padre Ascenso Gago aviza ser conveniente situarem-se os Índios em aldeas pela costa que dista do Ciará ao Maranhão duzentas legoas se lhes dem de sesmaria as terras que ficão desde a Barra do Rio Aracaty Merim athe a Barra do Rio Themona cortando desde as Barras dos ditos Rios a rumo direito para a Serra da Ibiapaba entrando na sesmaria tudo os que os rumos apanharem da Serra athe entestar com os campos geraes que lhe ficão da outra parte cuja diligencia se hade continuar com todo ofavor e ajuda para que se não inqueete este gentio nem aparte daquelles sitios de que se fizer escolha para a sua habitação, e se lhes mandeis dar de sesmaria todas as terras que lhe forem necessárias no districto que tocar avossa jurisdição e data dellas naparte que o dito Religioso reprezente, fazendo que de nenhua maneira se altere asua posse nem lhe tirem os brancos de que elles se receão"<sup>26</sup> (grifos nossos).

Há vários documentos em que a inexatidão das fronteiras e jurisdição de Ibiapaba são solucionadas por intervenção direta da Coroa, como ocorreu ao pedido de sesmaria de seis léguas de terra por Antônio da Cunha Souto Maior, para criação de gado, quando, finalmente, fora descoberto pelos portugueses o caminho terrestre entre Maranhão e o Estado do Brasil: "Por não estar determinado a decizão dos limites de hum e outro Estado a respeito dos dizimos", continua o rei, "e como os de todas as terras das conquistas me pertencem e neste cazo fique ao meu livre arbítrio (...). Fui servido ordenar que pertenção ao Governador desse Estado [do Maranhão] a data das terras"<sup>27</sup>

A razão por que temos que discorrer sobre os aspectos político e administrativo da Capitania do Ceará está ligada diretamente à obediência das leis (alvarás, cartas régias, Regimentos e outros) que regulamentavam as práticas missionárias, no caso em particular, dos jesuítas, e sua influência sobre os índios aldeados e os empreendimentos convergentes e divergentes entre os poderes laico e religioso, mesmo que, em última instância, tais divergências jurisdicionais fossem resolvidas pelos poderes metropolitanos.

<sup>26</sup> "Carta para o Governador do Maranhão sobre se lhe avizar dê toda ajuda e favor para a factura do Hospício que se manda fazer no Siará a requerimento dos Padres da Companhia" [08/01/1697]. In: *ABN*, vol. 66, p. 163.

<sup>27</sup> "Carta para o Governador Geral do Maranhão sobre o descobrimento da estrada do Maranhão para o Brazil" [25/01/1669]. In: *ABN*, Vol. 66, pp. 158 e 159.

O Pe. Serafim Leite, autor de monumental obra - referência obrigatória sobre a história da Companhia de Jesus no Brasil<sup>28</sup> -, no volume III, dedicado ao Ceará, Maranhão, Pará e Amazonas, dispensa apenas cinco páginas para tratar da jurisdição das Serras de Ibiapaba. O que escapa ao autor jesuíta é que a questão torna-se pressuposto básico no entendimento da aplicação das leis indigenistas sobre o maior aldeamento da Província inaciana na colônia portuguesa.

Mesmo assim, Leite oferece indícios importantes desta dificuldade na ação missionária. Em 1670, os Superiores das missões no Maranhão, os padres Jácobo Peres e Felipe Bettendorff, negaram pedido de alguns padres<sup>29</sup> que queriam retomar a missão, nas Serras, logo após o malogro de 1662, "alegando a dificuldade de se visitarem e socorrerem, e porque seria como que sair da Missão e do Estado [do Maranhão] passando à Província e Estado do Brasil" (LEITE, 1938-50, III: 33). Logo, a diferença entre "Missão" e sua subordinação à respectiva Província jesuítica<sup>30</sup> e o território da capitania e sua subordinação administrativa deve ser salientada com nitidez, para evitar confusões de análise, mesmo entre os que já enfrentaram essa questão.

O autor afirma, ainda, que a decisão de passar as missões da Ibiapaba para a Capitania do Ceará se deu apenas em 1721, como resultado da viagem a Lisboa do Superior, Pe. João Guedes, requisitando, por escrito ao rei português, a construção de um hospício<sup>31</sup>, no aldeamento das Serras que serviria como um ponto de apoio aos missionários que precisassem de cuidados ou aos que

<sup>28</sup> LEITE, Serafim, S.I. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. (10 Vol). Lisboa / Rio de Janeiro: Livraria Portugália / Instituto Nacional do Livro, 1938-1950.

<sup>29</sup> Segundo Leite tratar-se-iam dos padres Antônio Gonçalves e João de Vilar e do Irmão Geraldo Ribeiro.

<sup>30</sup> Província era a unidade administrativa básica da Companhia desde a primeira década de sua fundação, sendo um modelo copiado dos Dominicanos, Franciscanos e outras ordens (O'MALLEY, 2004: 86). No Brasil, aparentemente, estas tentavam seguir a lógica espacial da administração secular colonial. Assim, na Colônia, além da Província do Brasil, a Missão do Maranhão foi elevada à condição de Vice-Província, em 1727, após longo debate envolvendo jesuítas do Brasil e de Portugal junto ao Generalato em Roma. Cf. LEITE, Serafim, S. I. Op. Cit., IV, p. 220.

<sup>31</sup> Hospício seria uma "Casa ou Residência grande, cabeça de toda a Missão, diferente das casas de Aldeias. A ela se acolheriam os missionários das Aldeias para repousar, de vez em quando; e dela, os missionários, que a habitassem de assento, iriam fazer missões às Aldeias e ao sertão. Seria também uma enfermaria geral dos missionários onde se recolhessem os doentes ou alquebrantados pela idade". Cf. LEITE, Serafim, S. I. Op. Cit., III, p. 73.



simplesmente estivessem de passagem<sup>32</sup> (LEITE, 1938-50, III: 30). Oficialmente, desde o início do século XVIII, o aldeamento da Ibiapaba já estava sob os cuidados dos missionários de Pernambuco, através do reitorado do Colégio de Olinda, conforme *Informação para a Junta das Missões de Lisboa*, de 1702, escrita pelo Provincial da Ordem, Pe. João Pereira, listando todas as aldeias assistidas pelos padres jesuítas na Colônia, com exceção do Maranhão e Pará (LEITE, 1938-50, V: 569-573).

Apesar de ocultado por Leite, no período entre 1717 e 1721 é possível percebermos a enxurrada de pedidos e pareceres de autoridades leigas e religiosas sobre a anexação do aldeamento de Ibiapaba, ora ao Ceará, ora ao Maranhão. Tendo toda disputa começado pela Petição de Bernardo de Carvalho e Aguiar, mestre-de-campo do Piauí, enviada ao Rei para anexar esse aldeamento ao Estado do Maranhão: "Vendo a contínua inquietação em que se encontra aquele povo, pela guerra que lhe fazia o gentio bárbaro, matando-se e expulsando-os das fazendas" e que "unisse a capitania do Piauí a aldeia da serras de Ibiapaba, desanexando-a da do Ceará"<sup>33</sup>. As reações foram diversas, da parte do capitão-mor do Ceará, Salvador Álvares da Silva; da Câmara de Aquiraz; do ex-governador do Maranhão, Cristóvão de Caldas; do padre secular, Antônio de Sousa Leal; do Reitor do Colégio de Olinda, João Guedes, S.I; e do Principal de Ibiapaba, Dom Jacob de Sousa – cuja interferência foi fundamental para resolver a questão<sup>34</sup>. Toda peleja judicial estendeu-se por vários anos, sendo finalmente resolvida em setembro de 1721 após o Parecer do Conselho Ultramarino:

"Não duvidava o duque [de Cadaval] de que, desanexada a grande aldeia de Ibiapaba da capitania do Ceará, a largariam os índios voltando para os sertões, como já o haviam feito, o que seria grande

<sup>32</sup> O hospício deveria ser construído apenas onde o trabalho catequético estivesse bem avançado. Um ano antes, Pe. Guedes argumentava que com o hospício, Ibiapaba seria ponto de apoio para missões no Piauí, mencionando, ainda, a promessa dos índios em ajudar a catequizar "seus parentes" nas Serras de Araripe (sul do Ceará) com quatro a cinco mil almas. Cf. "Carta do Padre João Guedes, da Companhia de Jesus, representando a vossa o bem espiritual que receberão os moradores da Serra de Ibiapaba em se fundar Hospício" [1720]. *Documentos Históricos - DH*, vol. 99, pp. 122-125.

<sup>33</sup> Cf. Petição de Bernardo de Aguiar a El-Rei [1717 ou 1718]. In: RAU, Virginia. *Os Manuscritos do Arquivo da Casa de Cadaval respeitantes ao Brasil*. Vol. II. Lisboa: Livraria Portugália, 1958, pp. 379-382.

<sup>34</sup> Sobre esta questão, vide: Id. *Ibidem*, pp. 210-211; 235-237; 240-247; 248-254; 276-281; 282-287; 292-293; 298-301; 305-306; 384-393; 394-404.

perigo para as suas almas. *Que esta mudança não agradava aos índios, provava-o a petição que a el-Rei viera fazer, a este reino, o seu governador, também índio, D. Jacob de Sousa e Castro, mandando para o mesmo efeito o seu padre missionário [João Guedes]. E se a experiência mostrava que seria melhor não passar a ordem para desanexar aqueles índios da capitania do Ceará, seria muito pior anexar agora o mesmo Ceará ao governo do Maranhão*<sup>35</sup> (grifos nossos).

A leitura cuidadosa desses documentos citados esclarece-nos que a intenção do mestre-de-campo, Bernardo de Carvalho e Aguiar, era ter poder sobre o aldeamento para capturar índios que viviam em paz, mas que uma vez, considerados "bárbaros" poderiam ser tomados como escravos em guerra justa de acordo com a legislação indigenista corrente. Assim, o embate secular pelo controle do aldeamento, no Ceará, deve ser entendido como disputa das autoridades locais pelo controle da mão-de-obra indígena aldeada e não aldeada, através da força belicista que Ibiapaba representava, afinal, já no início do século XVIII, pois, esse reduto sob tutela dos jesuítas tornou-se centro contingenciador de tropas nativas avassaladas<sup>36</sup>.

Com menos frequência que as cartas das autoridades laicas sobre a jurisdição de seus territórios, mas igualmente, esclarecedora desta confusão administrativa - que por efeito se estendia também para as jurisdições eclesiásticas, são as reclamações enviadas por bispos concernentes a influência jesuítica nas aldeias. Num caso em particular, o bispo do Maranhão, na década de 1680, tinha se queixado do pouco poder sob os jesuítas, no interior dos aldeamentos. A resposta de El-rei a seus apelos fora rechaçada com veemência e, até mesmo desqualificada:

<sup>35</sup> "Parecer do duque de Cadaval sobre as consultas do Conselho Ultramarino" [04/09/1721]. *Id.Ibidem*, pp. 305, 306.

<sup>36</sup> Em 1706, uma parte dos guerreiros nativos fora deslçada para Paraíba "para apaziguar os tumultos" de "Tapuias" rebelados, no mesmo período que se tinha um levante no litoral cearense por conta das injustiças dos moradores "lusitanos" e "lusobrasileiros" em algumas aldeias. O "superior da aldeia", no ofício de capitão, treinou os índios para a batalha, o que resultou na morte de mais de 400 nativos e dezenas de cativos. Cf. "Carta de Andreoni ao P. Michelangelo Tamburino, Preposto Geral" [12/11/1706]. In: POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003, pp. 291, 292.



"Me pareceu mandar-vos adevertir (como por esta o faço) a queixa que há de como procedestes há repartição dos índios e de perturbares aos padres da Companhia nas missões que lhes encomendei, e diser-vos queirais obrar de sorte neste particular que estas queixas não continuem, pois não parece justo que sendo vós um Prelado, de quem se espera a satisfação de vossas obrigações, deis ocasião a inquietações"<sup>37</sup>.

Aparentemente, as disputas de poder sobre os aldeamentos dirigidos pelos jesuítas não era a única pendência advinda com a inexactidão fronteiriça das competências administrativa e eclesiástica, na capitania cearense, findando mesmo, por realçar divergências entre o poder central colonial – da Bahia, e o governo do Maranhão.

"Que ainda que os Religiosos da Companhia sigam, pela obediência que professam dos cumprimentos ás ordens do Provincial deste Estado, e Superior do Maranhão, é razão diversíssima que não dá direito ao Governador do Maranhão, para imitando o seu exemplo pretender ser obedecido no Ceará"<sup>38</sup>.

A própria Igreja não possuía um projeto integrado durante o Antigo Regime, por isso, as inúmeras disputas de poder, no seio da evangelização, sobretudo, entre o clero secular e os religiosos regulares<sup>39</sup>. A verdade é que "as pretensões de jurisdição dos bispos nunca foi totalmente resolvido durante o período colonial", ganhando primazia somente após o "exagerado regalismo"<sup>40</sup> da segunda metade do século XVIII, com a política pombalina (BOXER, 1981: 86).

A criação do bispado no Maranhão se deu através da Bula *Super Universas* do Papa Inocêncio XI, de agosto de 1677. O prelado secular, D.

<sup>37</sup> Cf. "Carta ao bispo do Maranhão sobre a Repartição dos índios" [19/11/1681]. ABN, vol. 66, p. 62; "Carta para o bispo do Maranhão sobre dúvida da sua jurisdição sobre os padres da Companhia" [02/09/1684]. ABN, Vol. 66, pp. 66.

<sup>38</sup> "Carta para o Capitão-mor do Ceará João de Mello de Gusmão" [24/04/1665]. ABN, vol. 66, pp. 228, 229.

<sup>39</sup> Segundo Charles Boxer, a constituição dos bispos era fundamental para a implementação da hierarquia da Igreja, como representantes diretos do papado. No entanto, em regiões inóspitas, como na Colônia, fora concedida às ordens religiosas regulares uma "autoridade alargada" na conversão e administração paroquial, ressaltando, contudo, práticas de consagração episcopal. Cf. BOXER, Charles. *A Igreja e a expansão Ibérica (1440-1770)*. Rio de Janeiro: Edições 70, pp. 85-92.

<sup>40</sup> Para os regalistas, "as finalidades da cidade terrena (da política, do império) são autônomas em relação às da cidade divina, o poder real vem directamente de Deus, pelo que os reis não reconhecem superior na Terra e o papa não os pode depor". Cf. HESPAÑA, António Manuel (coord). *História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807)*, vol. IV. Lisboa: Estampa, 1993, p. 134.

Gregório dos Anjos, contudo, assumiu a nova posição eclesiástica na sede da capitania somente em 1679 (SOUSA e MELO, 2002: 142). O bispado da Bahia data de 1551; do Rio de Janeiro, 1676; o bispado de Pernambuco foi criado um ano antes do bispado do Maranhão. De qualquer modo, embora Vainfas (1997:27) considere a constituição dos bispados no século XVII, “inoperantes” e de “incumbência inviável”, entendemos que foram também claros sinais da estratégia Romana sob os domínios ultramarinos. Essa nova composição da Igreja Católica, na Colônia, é indício importante da percepção dos empreendimentos de expansão, uma vez, que a ocupação do território trazia em seu bojo, a necessidade de levar e difundir os elementos principais da tradição cristã sobre os povos nativos, desde que sob direta supervisão de Roma.

Em carta<sup>41</sup>, o governador de Pernambuco, D. Henrique Luiz Pereira, afirmou que, para dirimir quaisquer dúvidas e contradições de interpretação das leis indigenistas entre autoridades seculares (governadores, capitães-mores, etc.) e religiosas (diferentes Ordens regulares e clero secular), que certamente, mostravam-se freqüentes, resolvera publicar, em resumo, todas as ordens impostas a sua jurisdição. É esclarecedor notarmos que tal correspondência fora endereçada aos capitães das capitanias subordinadas, aos missionários nos seus aldeamentos e a todos os religiosos que estivessem sob a diocese de Olinda. Uma escrutinadora leitura nos revela, dentre outras, a ausência do mais importante documento da política indigenista para o Estado do Maranhão, no final do Seiscentos, o *Regimento das Missões* [1686], que, apesar de específicas modificações em legislação subsequente, teve a essência mantida até o Diretório Pombalino, de 1755.

As ausências<sup>42</sup> se justificam, uma vez que as missões nas Serras de

<sup>41</sup> “Carta do Governador de Pernambuco, D. Henrique Luiz Pereira, sobre normas relativas aos indígenas e resumo sobre a dita legislação” [20/10/1735]. In: THÉBERGE, Pedro. *Esboço Histórico sobre a Província do Ceará*. Edições fac-sim. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001[1869], pp. 155-161.

<sup>42</sup> Dentre outros documentos ausentes, está a lei de 1680 que abolia a escravidão indígena no Estado do Maranhão. De acordo com Beatriz Perrone-Moisé as “grandes leis de liberdade” tinham sido as de 1609, de 1680 e a de 1755. Nelas a distinção entre índios aliados e inimigos fora anulado. Sobre um balanço histórico da legislação indigenista, vide: CUNHA, Manuela Carneiro da. (org). *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, pp. 115-132.



Ibiapaba desde o Superiorato do Pe. Vieira (1654-1661), estiveram ligadas à supervisão jesuítica do Estado do Maranhão<sup>43</sup> (como demonstrado no mapa I), apesar da oficialidade constatada na “Informação para a Junta das Missões de Lisboa” [1702], do Provincial Pe. João Pereira, já comentado. O rigor burocrático da Companhia que perseguia as demarcações fronteiriças das capitanias, no norte do Brasil, perdeu fôlego na realidade colonial, afinal, os aldeamentos jesuíticos, no Maranhão, já estavam estabelecidos e organizados décadas antes, o que, obviamente, encontrava todas as condições propícias para manter certa vigilância nos trabalhos catequéticos nas Serras, certamente, melhor sistematizados que o distante reitorado de Olinda.

No entanto, não podemos perder de vista que o (re)conhecimento desse território e, mais que isso, a promoção do contato com os vários povos indígenas para o estabelecimento dos aldeamentos, faziam parte de um processo de penetração em direção ao interior - ao sertão colonial -, após a letargia que se abateu sobre os missionários durante as guerras luso-batavas (1624-1654).

Essa nova interpretação das ações missionárias, do litoral em direção ao sertão, trazia também uma outra perspectiva quanto à evangelização. Não visava apenas aos descimentos para junto dos colonos, mas à assistência junto aos gentios, nos seus respectivos territórios. As aldeias sertanejas foram sendo fundadas após a década de 1660 e concentravam-se, sobretudo, na região do sub-médio São Francisco, na bacia do rio Itapicuru e no sertão das Jacobinas (BA). A Ibiapaba junto com o Açu e o Apodi constituíam os aldeamentos mais longínquos no interior colonial (POMPA, 2003:57-97, 318). E como teremos oportunidade de demonstrar, esse foi certamente, um dos eixos principais,

---

<sup>43</sup> Puntoni elaborou uma lista de 61 aldeamentos e missões do sertão nordestino no século XVII, excluindo Ibiapaba por considerá-la sob supervisão do Estado do Maranhão. Cf. Anexo 3, In: PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: Povos indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec: Edusp: Fapesp, 2002, pp. 295-299.





parte de um projeto de espaço que estava sendo construído, potencialmente, na sociabilidade do colonizador e dos "colonizados". Neste sentido, as fronteiras ou, melhor dizendo, a "região colonial" ganha dimensão mais humana e menos natural, como proposto por Ilmar de Mattos (1990: 24):

"... se a região possui uma localização espacial, este espaço já não se distingue tanto por suas características naturais, e sim por ser um espaço socialmente construído, da mesma forma que, se ela possui uma localização temporal, este tempo não se distingue por sua localização meramente cronológica, e sim por um determinado tempo histórico, o tempo da relação colonial. Deste modo, a delimitação espaço-temporal de uma região existe enquanto materialização de limites dados a partir das relações que se estabelecem entre os agentes, isto é, a partir das relações sociais".

Estado do Brasil ou Estado do Maranhão? Província do Brasil ou Missão do Maranhão? A fluidez nas decisões político-administrativas sobre as diversas fronteiras, na Colônia ou mesmo sobre as Serras de Ibiapaba, não deve ser entendida apenas como mera constatação de regulamentações da metrópole, ou da Companhia de Jesus, mas como pano de fundo das relações sociais que envolviam diversos agentes coloniais locais, no curso processual da história, em que missionários jesuítas estavam participando, atentos como eram, dos meandros do significado ampliado que essas jurisdições, sob seu trabalho missionário, podiam acarretar. E sobre essa fluidez agiram.

A participação dos missionários, todavia, apresentava-se geralmente, associado aos empreendimentos de expansão da Coroa sobre seus territórios, então, "desconhecidos", descortinando a frágil – e inexistente – dualidade de poderes no seio da sociedade colonial. Assim, que significava para a Igreja e, principalmente, para os membros da Companhia de Jesus, os empreendimentos de missão junto aos povos indígenas, em seus territórios, adentrando o interior colonial com seu trabalho catequético?

## 1.2. Missão como expansão da fé, da lei e do rei

Em março de 1549, chegava à colônia portuguesa, na condição de Superior da Missão do Brasil<sup>44</sup>, o Pe. Manuel da Nóbrega, com outros cinco jesuítas: Leonardo Nunes, Antônio Pires e João Azpilcueta Navarro e os irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jácomo. Estavam lançadas, nesse momento, as sementes da ação jesuítica no Novo Mundo, e como veremos, implementadas a partir de suas experiências na realidade colonial resultando em reformas e modelos catequéticos.

Nas primeiras cartas, os jesuítas já apontavam um grave problema que havia que ser resolvido: a ausência, na fonética tupi, das letras f, l e r, que sugeriam, segundo o Pe. Simão de Vasconcelos, a ausência também de fé, de lei e de rei (VASCONCELOS, 1977 [1663]: 98). Duas cartas do Ir. Pero Correia ao Provincial de Portugal, Pe. Simão Rodrigues são singulares neste aspecto. A primeira, datada de junho de 1551, rezava o seguinte: "Mas ellos [os índios] tietan tan poca noticia de Dios, que me parece que se há de temer com ellos mucho trabajo, y uma de las causas y más principal es poque no tienen rey, antes en cada Aldeã y casa ay su Principal"; outra, de março de 1553, dizia: "y que digamos que es gente que antes deixava morir que quebrantar su lei y deixar de adorar sus ídolos, ellos no tienen lei ni ídolos a que adoren, ni tienen más que algumas abusiones"<sup>45</sup>. A primeira impressão inacciana dos nativos do litoral, longe de constituir mero preconceito, espelhava o pensamento de homens que faziam parte de uma Cristandade que se alastrava para o outro lado do globo, forjando diferenciadas implicações, desde discussões teológicas sobre a "humanidade" do outro, até a própria prática de ação catequética vindoura.

<sup>44</sup> Como a obra missionária estava apenas começando na colônia portuguesa, Nóbrega foi nomeado Superior da Missão no Brasil. Em março ou abril de 1553, o Provincial de Portugal, Pe. Simão Rodrigues concedeu-lhe patente de Vice-Provincial, resolução aprovada por Santo Inácio. Somente, em julho do mesmo ano, foi assinada e aprovada sua patente de Provincial da Província do Brasil, primeira criada no Novo Mundo. Vide: LEITE, Serafim, S.I. "Introdução Geral". *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. São Paulo. Comissão do Quarto Centenário da Cidade de São Paulo. Vol. I, 1954, p. 9.

<sup>45</sup> Id. *Ibidem*, doc. nº 60, §19 e doc. nº 25, §2.



Em artigo sobre a representação do índio, do século XVI, Manuela Carneiro da Cunha (1990: 102) levanta questões importantes deste “encontro”, em que o embate de lógicas culturais distintas – índios e colonizadores –, apresentava-se de maneira mais clara.

“Com o Novo Mundo descobre-se também uma Nova Humanidade. Resta o problema crucial de inseri-la na economia divina o que implica inseri-la na genealogia dos povos. Para isso, não há outra solução senão a da continuidade, senão abrir-lhe um espaço na cosmologia européia. Porque a humanidade é uma só, os habitantes do Novo Mundo descendem necessariamente de Adão e Eva”.

A partir do século XV, com as navegações, os então denominados “novos habitantes” precisavam de um espaço singular, no imaginário europeu, que foi sendo concebido pelos colonizadores “ao sabor das disputas pelo controle da nova terra” e, nesse ínterim, tanto a teologia quanto a filosofia ocidentais foram manejadas como ferramentas imprescindíveis para a devida compreensão da “polissemia da imagem do índio” (RAMINELLI, 2002: 66, 164).

De modo que, para alcançar a condição de cristão, necessariamente, era preciso classificá-los, dar forma a essa “Nova Humanidade”, inserindo-os, assim, numa topologia metafísica de ordenação do mundo, onde a Igreja através de seus representantes mais influentes na Colônia, os jesuítas, usaram seus artifícios primazes. “Se Deus não se oferece por inteiro ao olhar, Ele deixa suas marcas no mundo”, salientou Baêta Neves. Entretanto a tarefa cristã e particularmente do sacerdote cristão é de tentar ler essas marcas, mas não apenas isso, pois a “tarefa do sacerdote cristão missionário é maior. Ele não é apenas um leitor das marcas; deve lê-las e modificá-las” (NEVES, 1978: 35, 36).

Não é nosso objetivo discorrer sobre o debate que envolveu a defesa teológica da condição de “humanidade” dos índios, nem mesmo afirmar que os jesuítas foram alguns dos arquitetos dessa construção<sup>46</sup>, mas apenas mencionar

<sup>46</sup> Sobre este debate que justificava, inclusive, ações e métodos missionários de conversão, vide: EISENBERG, José. *As Missões Jesuítas e o Pensamento Político Moderno: Encontros Culturais, Aventuras Teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, pp. 125-166; Desenvolvimento Sistemático da Ética Colonial pela Escolástica Espanhola no Século de Ouro. In: HÖFFNER, Joseph. *Colonialismo e Evangelho: Ética do Colonialismo Espanhol no Século do Ouro*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, Rio de Janeiro: Ed. Presença, 1973, pp. 225-242.

que esta lacuna teológica devia ser sanada, urgentemente, para a própria existência da Companhia e dos seguidores de Santo Inácio, nas terras “recém-descobertas”.

Fechando esta discussão teológica, o Provincial da Companhia de Jesus no Brasil, Pe. Simão de Vasconcelos, destacou que o Tribunal do Sumo Pontífice (1537) resolveu que “os índios da América são homens racionais, da mesma espécie, e natureza de todos os outros; capazes dos sacramentos da Santa Igreja, e, por conseguinte livres por natureza, e senhores de suas ações” (KOK, 2001: 74).

É fundamental notarmos que, embora o preceito teológico da condição “humana” dos índios estivesse resolvida no século XVI, continuava sendo uma espécie de etapa necessária e importante, no século posterior, mas com um detalhe: eles deviam ser identificados, entrar numa tipologia do Sagrado. E apenas os sacerdotes tinham o poder classificador. O Pe. Vieira junto aos Tabajara nas Serras de Ibiapaba, havia afirmado que com a catequese se “vão despindo [d]os vícios da barbaria”<sup>47</sup>, com que começam a ser homens, e se espera que renunciarão também os demais [índios que não foram catequizados], para que acabem de ser cristãos”<sup>48</sup>.

O próprio Nóbrega, contudo, ao defender a humanidade indígena<sup>49</sup>, propôs também uma mudança nos empreendimentos missionários, do que inicialmente tinha sido uma catequese itinerante – em que os padres visitavam as aldeias nativas pregando e ensinando os sacramentos, em nova composição de

<sup>47</sup> O emprego do termo “bárbaro” originou-se na Grécia antiga, para classificar outros povos e demarcar sua inferioridade. Para Raminelli, o termo saltou os escritos de Aristóteles e Tomás de Aquino, ganhando terreno fértil na colônia portuguesa, sendo bárbaros “os índios de corpos nus”, canibais na faina de devorar carne humana, vivendo sem fé, sem lei e sem rei. Cf. RAMINELLI, Ronald. Op. Cit., pp. 54-77. Para o autor, o barbarismo ganhou nova faceta quando relacionado ao tema do “sacrifício” dos jesuítas no trabalho missionário. Cf. De caraíba a Amanaiara: trajetórias e construções (último tópico de nosso estudo).

<sup>48</sup> VIEIRA, Antônio, S.I. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” [1660]. In: GIORDANO, Cláudio (coord). *Escritos Instrumentais sobre os Índios*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992, p.172.

<sup>49</sup> O Pe. Manuel da Nóbrega rejeitava a tese da *Política* aristotélica, segundo a qual, o ser inferior teria que se subjugar ao ser superior para sua própria proteção. A “humanidade” indígena baseava-se na argumentação escolástica das faculdades inatas: vontade, memória e inteligência. Cf. “Diálogo sobre a Conversão do Gentio” do P. Manuel da Nóbrega [Baía, 1556-1557] e “Plano Civilizador” [Baía, 08/05/1558]. Sobre uma análise desta reformulação proposta e sua influência para o “pensamento político moderno”, vide: EISENBERG, José. Op. Cit., pp. 222-246.



estabelecimento missionário entre os índios através do aldeamento, inaugurando assim uma nova concepção de espaço na ação catequética.

Mais do que sanar a condição ou “incapacidade dos índios de fixar tanto os elementos de doutrina como os princípios de um governo ordenado” (MERGET *apud* NOVAES, 1999: 154), a missão tinha uma lógica de construção e expansão da Cristandade que atravessava o oceano Atlântico e, diante dos ameríndios, a humanidade desconhecida, estabelecia elementos de um *continuum* cristão. Nas palavras de Laura de Mello e Sousa (1993: 24), “o devassamento dos espaços trazia consigo sua cristianização e ordenação segundo padrões culturais únicos e hegemônicos, europeus, em última instância”. Em suma, podemos dizer que a missão possuía esta característica: levar ao gentio, que desconhecia o Deus cristão e sua Igreja constituída, os elementos “civilizadores” para compor sua “humanidade” plena, colocando-os, assim, na condição de homens que podiam tornar-se cristãos.

Neste sentido, não apenas a expansão imperial do governo português<sup>50</sup> e suas conquistas – portanto, de uma continuidade geográfica - deve ser observada. Mais que isso, no cotidiano das missões, havia ainda a necessidade de classificar, nomear este outro, para só então identificá-lo e traduzi-lo. Esse processo de tradução possuía um caráter de mão dupla, ou seja, os nativos também procuravam enquadrar os missionários em sua própria cosmologia. Processo de mútua tradução que, aliás, ocorreu nas Serras de Ibiapaba.

No interior desse processo, a missão não comportava “descontínuos absolutos”, ou seja, não aceitava qualquer traço modificador que anulasse ou descaracterizasse sua imposição homogeneizadora, pois o Mundo concebido e pertencente a Deus colocava os nativos numa ordem de entendimento da Cristandade, de maneira que se enquadrassem em seu próprio universo cultural (NEVES, 1978:29). E esse traço impositivo do que era a “ideologia colonialista” –

<sup>50</sup> Hespanha defende que Portugal possuía um “estatuto colonial múltiplo”, quer dizer, inexistia um projeto homogêneo e centralizador sob suas conquistas até pelo menos o século XVIII, sendo este forjado a partir da realidade interna de suas colônias. Cf. HESPANHA, António M. A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: FRAGOSO, João (*et alii*). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, pp. 163-188.

que não poupava nem mesmo os defensores dos índios -, a "humanidade" indígena era, ao mesmo tempo, reconhecida e rejeitada, pois efetivamente, "impor sua própria vontade a outrem implica não considerá-lo parte da nova humanidade de que faz parte, o que é precisamente um traço de civilização inferior" (TODOROV, 1999: 209, 219).

Assim sendo, embora Neves esteja discutindo a missão do século XVI, em seu contexto reformador e sob influência direta do Concílio de Trento, esse é um aspecto que parece ter permanecido, inclusive, nos empreendimentos missionários em Ibiapaba, afinal, a sistemática aplicação dos ditames da Reforma Católica, no Brasil-Colônia, só foi sistematicamente aplicada no século XVII (VAINFAS, 1997: 25).

Por exemplo, Pe. Vieira, na condição de Superior e Visitador das missões no Estado do Maranhão, fez uma leitura da missão de Ibiapaba, no período referente à segunda tentativa de estabelecimento de aldeamento, nas Serras (1654-1662) revelando sua notória capacidade de enquadramento do Mundo. Sobre o trabalho catequético empreendido pelos jesuítas, Antônio Ribeiro e Pedro Pedrosa, ele assim se expressou:

"Sofreu mal o demônio que se lhe tirassem das mãos estes despojos tenros [o missionário refere-se à doutrinação das crianças], que ele [demônio] desde o nascimento tinha já marcados por seus, e temendo destes princípios que viria pouco a pouco a ser lançado naquele castelo infernal, que é a chave de tantas outras nações, que tão absolutamente estava dominando, determinou fazer-se forte nele com todas as suas forças e astúcias, e *com as mesmas fazer a esta missão a mais cruel e porfiada guerra, que jamais se tem experimentado até hoje na conquista espiritual de todas as gentilidades do Brasil*"<sup>51</sup> (grifos nossos).

A leitura do padre jesuíta foi clara. Tratava-se de uma "guerra" que devia ser travada pelos missionários contra o maior de seus inimigos, o Demônio. Pois, em geral, era Ele o causador das intempéries naturais, da tão declarada indomia indígena e, conseqüentemente, da "indecifrabilidade aos hábitos cotidianos dos ameríndios" (SOUSA, 1993: 29). E na luta pela "conquista espiritual", era preciso identificar os sinais da ação demoníaca que estavam à solta nas Serras,

<sup>51</sup> VIEIRA, Antônio, S.I. "Relação da Missão da Serra de Ibiapaba" [1660]. Op. Cit, p. 150.



principalmente, sobre as crianças nativas. Era preciso, neste sentido, “abranger o dissemelhante” (CUNHA, 1990), e os padres jesuítas foram astutos nesse campo de reflexão, tornando legíveis – em seu próprio universo cultural e de entendimento –, as práticas nativas até então desconhecidas construindo, para si e para a política colonialista, um discurso autolegitimador sobre os povos indígenas.

Assim, trilhando os passos de Quevedo (2000:12), entendemos a missão “como um projeto de evangelização que segue os paradigmas da Cristandade”, ou seja, embora o fim último apontado até recorrentemente na documentação seja a salvação das almas nativas, os padres estavam interessados em levar também os valores cristão e civilizador do Velho Mundo e, nesta perspectiva, foi fundamental a relação entre os missionários jesuítas e a Coroa portuguesa - na concepção expansionista de seus domínios para o então desconhecido interior colonial.

Claro exemplo disso deu-se quando os missionários jesuítas Francisco Pinto e Luiz Figueira partiram de Pernambuco, em 1607, com intuito de fazer uma missão de reconhecimento nas Serras de Ibiapaba. Essa ação missionária é importante, pois marcava a presença portuguesa e, por extensão, do Império português entre os índios que sofreram de Pero Coelho, alguns anos antes, um terrível ataque. Eis os objetivos do empreendimento:

“No Mez de jan.ro de 607 p. ordem de Fernão Cardim pr.al nos partimos pera a missão do Maranhão o pe. Fr.co Pinto e eu cõ obra de sessenta Índios, cõ intenção de pregar o evangelho a aquella desesperada gentilidade, e fazemos co q’ se lançassem da parte dos portugueses, deitando de si os frãcezes corsairos q’ lá residem pera q’ indo os portugueses como determinão os não avexassem nem captivassem, e pera q’ esta nossa ida fosse sem suspeita de engano pareceo bem ao pe. pr.al q’ não levássemos conosco portugueses e assi nos partimos sós cõ aquelles sessenta Índios”<sup>52</sup>.

Os missionários, assim como dito, tinham que fazer o reconhecimento das reais possibilidades da constituição de um aldeamento sob “aquella desesperada gentilidade”, observando as condições geográficas e climáticas nas Serras e, o mais importante, verificar a reação dos nativos a esta nova tentativa de contato, particularmente, porque havia notícias sobre a influência de franceses, muito além das Serras, pois “representava a maior dificuldade deste caminho”.

<sup>52</sup> FIGUEIRA, Luiz, S.I. “Relação do Maranhão [1608]”. Op. Cit., p. 76.

As informações, aparentemente, pouco edificantes no aspecto espiritual, faziam parte da prática missionária, desde o século XVI. O padre Juan de Polanco, secretário particular de Inácio, escreveu sob sua supervisão, ao Pe. Manuel da Nóbrega, sobre a prática do relato das cartas, que, em separado, devia conter também notícias do dia-a-dia das missões:

“En las letras mostrables se dirá en cuántas partes ay residentia de los de la Compañia, cuántos ay en cada una, y en qué entienden, tocando lo que haze a edificación; asimesmo cómo andan vestidos, de qué es su comer y beber, y las camas en que duermen, y qué costa haze cada uno dellos. También, quanto a la región dónde está, en qué clima, a cuántos grados, qué venzindad tiene la tierra, cómo andan vestidos, qué comen, etc.; qué casas tienen, y cuántas, según se dize, y qué costumbres; cuántos christianos puede aver, cuántos gentiles o moros; y finalmente, como a otros por curiosidad se scriven muy particulares informaciones, así se scrivan a nuestro Padre”<sup>53</sup>.

Assim, a missão extrapolava o aspecto apenas espiritual e se voltava para uma de suas particularidades na realidade colonial, como empreendimento político e econômico, tornando-se, sem exageros, agente do Estado e/ou da Igreja, principalmente, se analisarmos o contexto desta ação missionária em seus pormenores. Com o intuito de reconhecer o vasto território compreendido entre Pernambuco e Maranhão, as Serras de Ibiapaba mostravam ser, neste momento, um “obstáculo a ser superado” e um “caminho a ser percorrido”, por isso, Pero Coelho, açoriano e morador da Capitania da Paraíba, recebeu autorização do governador Geral do Brasil, Diogo Botelho, para por conta própria desbravar o percurso então “desconhecido”.

No “Auto que mandou fazer o Senhor Governador Geral Diogo Botelho” (26/01/1603), cinco dias antes da expedição do açoriano, estavam registrados os objetivos da Coroa. Nele, o contexto do empreendimento ganha força, uma vez que:

“(...) este estado estava em paz com todo o gentio e que pois assim era e o tempo estava disposto para se poder fazer alguma jornada do serviço de Sua Majestade e da obrigação d'elle governador, e tendo-se

<sup>53</sup> Cf. “Padre Juan de Polanco, Carta de Roma, 13 de agosto de 1553”. In: VIEIRA, Antônio, 1608-1697. *Cartas do Brasil*. Organização e introdução de João Adolfo Hansen. São Paulo: Hedra, 2003, p. 31.



commodidade para fazer descobrimentos e conquistas e acrescentar com isso a coroa e estado real de Sua Majestade”.

A convergência de interesses ditos espiritual e temporal é notória na conclusão do representante da Coroa na Colônia:

“(...) e principalmente por se ampliar e dilatar a nossa santa fé catholica e por seguir o intento que tiveram os reis passados de Portugal de gloriosa memória, que estão no céu, os quaes mandaram duas armadas a esta costa onde agora elle governador manda fazer uma viagem para onde chamam Maranhão (...), e foi uma das razões que mais movem o Senhor governador a mandar fazer a dita jornada, que é tolher e defender dos francezes e mais estrangeiros que vão à dita costa e portos della, resgatar gentios e inquieta-los, como ainda hoje em dia fazem, indo naus a conversar com o dito gentio e indo e vindo aos ditos portos, e roubam e salteiam os nossos navios que vão e vêm para este Estado”<sup>54</sup>.

Dilatar a fé católica e confirmar a possessão real sobre o Maranhão e seus habitantes, eis os objetivos de tal empresa colonial. Com a licença em mãos, partiu em 1603, “visando alcançar antes de tudo a serra, sobre cuja riqueza corriam exageradas notícias”. Como a expedição era custeada por ele mesmo, Pero Coelho decepcionado com o pouco lucro obtido, achou por bem, trazer cativos muitos índios que estavam nas Serras, afinal, os “cativos deviam ser os frutos mais fáceis e imediatos da exploração naquelas circunstâncias”<sup>55</sup>.

De modo que, a expedição missionária liderada pelo Pe. Francisco Pinto cumpria um papel não apenas de conversão e catequese, como já mencionado, mas também de expansão do domínio português<sup>56</sup>. Não é à toa que os padres não fossem acompanhados de escolta militar, pois o caráter de ação missionária revestia-se agora de uma tentativa de paz com os nativos, inclusive levando consigo dezenas de índios, que, por “mercê da Provisão de sua Majestade que

<sup>54</sup> Cf. NOBRE, Geraldo S. *História Ecclesiástica do Ceará* (1ª parte). Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1980, pp. 47 e 48.

<sup>55</sup> SOBRINHO, Thomas Pompeu. “Considerações Gerais”. Op. Cit., p. 12.

<sup>56</sup> Girão em capítulo intitulado “A Economia do Ceará no Primeiro Século”, fala das ações catequéticas jesuíticas do século XVII, como empreendimentos importantes na constituição de uma economia nascente e de expansão do Império português, uma vez, que seus trabalhos missionários desdobravam-se na penetração e reconhecimento territoriais e a fixação dos nativos nos aldeamentos. Cf. GIRÃO, Raimundo. *História Econômica do Ceará*. 2ª edição, Fortaleza: UFC/Casa José de Alencar, 2000, pp. 63-97.

tornara as vítimas anteriores do cativeiro de Coelho livres e forras". Sobre a expedição comentou Studart:

*"Diogo Botelho prometeu mandar auxílios a Pero Coelho; effectivamente esses auxílios foram levados, não em petrechos bellicos nem soldados, que isso seria maior combustível para o incendio em que se abrasava o Ceará, mas na pessoa dos Padres Jesuítas cujo ministério era todo de paz e conciliação, e delles tão somente por ser informado o dito Diogo Botelho que se captivavão os índios e os trazião a vender(...). O prometido soccorro conteve-se no barco em que sahiram de Pernambuco os Padres da Companhia, cujas armas eram o breviário e a palavra"<sup>57</sup> (grifos nossos).*

Essa expedição liderada pelo Pe. Francisco Pinto, em Ibiapaba, serviu ainda como modelo de ação jesuítica implementada nos anos vindouros, no Seiscentos, nas missões ao Maranhão, como aponta a documentação sobre o trabalho dos padres. Desde já é possível entendê-la também, como empreendimento do império português de salvaguarda de seus territórios e de suas fronteiras. Seu companheiro, Pe. Luís Figueira, pela experiência adquirida nas Serras, não se furtou em deixar, à disposição das autoridades do Estado do Brasil, todas as notícias referentes à empreitada e melhor meio de conquistar o caminho percorrido. Após 1608, seu entusiasmo era notório para a continuação das missões no Maranhão, de forma que escrevera duas "Informações" detalhadas do percurso. Serafim Leite, S.I, de posse desses documentos, fez o seguinte comentário:

*"Duas informações suas, pouco depois da expedição ao Seara [Ceará], mostram o caminho a seguir(e que de facto se seguiu): que não era possível tentar a missão, sem se proceder primeiro à conquista militar. Dava como argumentos: a braveza e protéria dos índios (...); a dificuldade do caminho, sobretudo a falta de água, nas distâncias de rio a rio; a falta de embarcações (...) por não haver madeira para os fazer; a falta de mantimentos (...); o perigo dos franceses (...); as monções contrárias, do Maranhão para Pernambuco (...) sendo mais fácil ir do Maranhão a Lisboa e dali a Pernambuco, do que do Maranhão directamente a Pernambuco"<sup>58</sup>.*

<sup>57</sup> STUDART, Barão de. Francisco Pinto e Luiz Figueira: o mais antigo documento existente sobre a história do Ceará. In: *Commemorando o Tricentenário da vinda dos primeiros portugueses ao Ceará, 1603-1903*. Fortaleza: Tip. Minerva, 1903, pp. 47-92.

<sup>58</sup> LEITE, Serafim, S.I. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca/Agência Geral das Colônias, 1940, p. 38.



De forma que não podemos concordar com Capistrano de Abreu, que, referindo-se à ocupação lusa no Ceará, afirmara que nem Pero Coelho nem os jesuítas, Francisco Pinto e Luís Figueira “adiantara um passo à questão do avanço a costa Leste-Oeste”<sup>59</sup>.

Podemos afirmar que essas informações foram usadas não apenas pela Coroa, mas pela própria Companhia de Jesus, através de seus Superiores e Provinciais, no que concerne à melhor avaliação da ação missionária. Em agosto de 1609, o Pe. Luiz Figueira, da Bahia, escreveu a “Dificuldade da Missão do Maranhão”. Apesar de não possuir registro de destinatário, conclui-se pela argumentação final, que foi dirigida sim a um membro da Companhia, sobretudo, pelo tom de sacrifício que sugere.

“Nós chegamos a serra do Ibigapaba, que está antes do Maranhão cem léguas; até a qual fomos parte por mar (de Pernambuco ate Jaguaribe) e parte por terra em que somente não andão tapuyas junto do mar, mas dali por diante desda praya começo os tapuyas, e toda a terra esta cheya delles (...). Mas avendo de ir alguém da companhia eu, como aquelle que mais direito tem nesta empresa, *me offereço pera ser o primeiro em que se quebre a furia dos contrastes*”<sup>60</sup>. (grifos nossos).

Pompeu Sobrinho apresenta o itinerário (Mapa II) do percurso dos jesuítas e dezenas de índios que os acompanhavam frisando, contudo, ser um “tanto hipotético”, certamente, pelas ínfimas informações topográficas na *Relação do Maranhão* [1608] e sua inexata comparação com os caminhos atuais para e sobre as Serras de Ibiapaba, todavia, trata-se de um mapeamento verossímil, dadas as dificuldades apresentadas. Deve-se ressaltar também o caminho trilhado pelos missionários e sua comitiva, atingindo as incríveis cifras de 103 léguas percorridas pelo Pe. Francisco Pinto e 172 léguas, pelo Pe. Luiz Figueira.

Assim, na época em que a missão do Maranhão transformou-se em ação pioneira em terras ainda “bravias”, a notícia não tardou em chegar a Lisboa e, por conseguinte, animar os mais jovens jesuítas, afinal, as “notícias das aventuras dos irmãos do outro lado do Atlântico eram um sinal vivo das manifestações do

<sup>59</sup> Cf. Introdução e notas de Raimundo Girão sobre a “Relação do Ceará” [1618]. Op. Cit., p. 180.

<sup>60</sup> Cf. LEITE, Serafim, S.I. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Op. Cit., p. 157.







Entre esses, despertado pelas "vocações missionárias", estava o Pe. Pedro Pedrosa (1632-1691), que entrou na Companhia com dezesseis anos e aceitando, de imediato, o convite do Pe. Vieira, compôs junto com outros companheiros da Ordem<sup>61</sup>, um grupo que saiu de Lisboa, em dezembro de 1652, e chegou ao Maranhão em janeiro do ano seguinte. O missionário foi fundador da missão de Ibiapaba, em 1655, e pouco depois, se tornou "o primeiro português que penetrou no rio Xingu e abriu o caminho terrestre entre o Maranhão e o Ceará, possibilitando ulteriores intercâmbios, missionários dos guajajaras do rio Pindaré" (HOORNAERT, 1983: 82)<sup>62</sup>.

Diferenciando-se das missões, no litoral da colônia portuguesa e das missões do sertão, que acompanharam o entorno do rio São Francisco, o "projeto colonizador maranhense" parece ter seguido uma lógica diferenciada, em que os missionários, não raro, são apontados como "verdadeiros bandeirantes", chegando a atingir regiões inóspitas muito antes dos representantes da Coroa (HOORNAERT, 1983: 86 e segs.). Na região intermédia entre Pernambuco e Maranhão, como em toda a Capitania do Ceará, se preciso fosse "com o evangelho em uma mão e a espada na outra" (NOBRE, 1980: 9), jesuítas e representantes do poder local, de fato, teceram uma dura e irrefutável realidade aos povos nativos no que tange ao usufruto das terras e à prática de suas antiquíssimas tradições.

<sup>61</sup> Os jesuítas que aceitaram convite do Pe. Vieira, além do Pe. Pedrosa, foram: Francisco Veloso em 1652, Salvador do Vale e Antônio Pereira em 1655, Gonçalo de Veras e João Maria Gorzoni em 1659, João Felipe Bettendorff e Gaspar Misch em 1660. Cf. HOORNAERT, Eduardo (org). *História da Igreja no Brasil: ensaios de interpretação a partir do povo*. (Primeira Época). 3ª ed., São Paulo: Edições Paulinas/Vozes, 1983, 82.

<sup>62</sup> Os jesuítas que aturaram no Maranhão e Pará como fruto do pioneirismo da entrada de reconhecimento de 1607, ainda no século XVII foram os seguintes: Francisco Veloso (1619-1679) que fez a primeira entrada no rio Negro em 1657, além, de entradas nos rios Tocantins e Pindaré; Salvador do Vale (1628-1676) que junto com o grupo de 1655 exerceu intensa atividade no Pará, Marajó, Pacajá, Amazonas até aos Pauxis (atual cidade de Óbidos); o jesuíta maranhense, Pe. Antônio Pereira, que expulso do Maranhão por conta do motim de 1661, retorna em 1664 para trabalhar junto às aldeias dos Guajajara no rio Pindaré e no rio Tapajós, morto em seguida em 1687, pelos índios no que hoje seria a região do Amapá; o italiano, Pe. João Maria Gorzoni (1657-1711) que durante cinquenta anos trabalhou nas aldeias dos rios Pindaré, Solimões, Negro, Madeira, Tapajós e Xingu; e ainda, o Pe. Gaspar Misch (1626-1697), luxemburguense, que durante trinta e sete anos exerceu atividades no Pará e Amazonas. Cf. O Ciclo Maranhense, Id. Ibidem., pp. 75-92.

Por que esses empreendimentos de reconhecimento de território, em clara união entre os membros da Companhia e os esforços das autoridades locais, não nos devem surpreender tanto?

A questão está diretamente ligada à própria criação da Companhia de Jesus, no século XVI. A Igreja Católica Romana estava preocupada com a crescente influência das religiões reformadas na Europa, de modo que se fazia necessário nova reformulação, em suas estratégias de influência na Europa e no Velho Mundo. Com as navegações ultramarinas, o problema ampliou-se para uma parcela da humanidade ainda desconhecida. Novas terras significavam também, novos homens desprovidos dos ensinamentos da "Esposa de Cristo", que deviam a partir de então, ser integrados na nova ordem nascente.

Não é por acaso ou coincidência que os primeiros jesuítas vindos com Nóbrega e o representante máximo da Coroa na Colônia, o governador-geral, Tomé de Sousa, tivessem suas prioridades conjugadas no mesmo documento de 1549, escrito pelo rei Dom João III.

"Porque a principal causa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil, foi pera que a gente delas se convertesse à nossa santa fé católica, vos encomendo muito que pratiqueis com os ditos capitães e oficiais a melhor maneira pera isso se pode ter; e de minha parte lhes direis que lhes agradecerei muito terem especial cuidado de os provocar a serem cristãos"<sup>63</sup>.

A criação da Companhia de Jesus estava imersa no pensamento contra-reformador marcado pelo Concílio de Trento. Dos dez primeiros membros participantes do Concílio, em 1546, três eram jesuítas. Vale lembrar que a Companhia de Jesus contava apenas seis anos desde sua aprovação canônica, e esse dado, demonstra a força da Ordem de Santo Inácio no interior da Igreja Romana (GIARD, 1995: 21)<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> LEITE, Serafim, S.I. "Introdução Geral". In: *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*, Op. Cit., pp. 5 e 6.

<sup>64</sup> O'Malley, contudo, defende que a Companhia de Jesus não pode ser vista como criação direta da Contra-Reforma (ou Reforma Católica) – tese recorrente nos trabalhos sobre os jesuítas. Pois, os padres possuíam agenda própria, distinta de Trento, apesar de terem percebido tempos depois que esta era uma obrigação pastoral mais ampliada. Cf. O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Tradução Domingos Armando Donida. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004, pp. 15-44.



Diferencial importante da Companhia de Jesus, nesse período, em relação a outras ordens regulares era sua lealdade ao chefe da Igreja Católica. Nos primeiros documentos papais de aprovação e fundação da Ordem de Santo Inácio, estavam prescritos que suas decisões deviam ser seguidas ordeiramente. Para tanto, além dos três votos: de castidade, de pobreza e de obediência, comuns às ordens monásticas, fora acrescentada uma outra, de direta obediência ao Pontífice, o “vigário de Cristo”<sup>65</sup>. Este quarto voto não era devido ao Papa propriamente dito, como repetidamente apontado por estudiosos da Companhia, mas teve seu desdobramento ampliado no que O'Malley (2004: 461), acertadamente, chamou de “voto de mobilidade”, ou seja, consubstanciava a própria idéia de missão, em sua forma expansionista e de deslocamentos.

O reflexo desse contexto, certamente, pode ser apreendido na atenta leitura da Carta Apostólica *Regimini militantis ecclesiae*, de 27 de setembro de 1540. Nesta *Fórmula* de criação do Instituto da Companhia, o papa Paulo III, mui apropriadamente os chamou de “milícia de Jesus Cristo” antevendo a influência mundial<sup>66</sup> dos companheiros inicianos. E seu destino e fim, mesmo sem uma idéia formada sobre os percursos ultramarinos, já estava prescrito:

“E assim fiquemos obrigados, quanto estiver na nossa mão, a ir sem demora para qualquer região aonde nos quiserem, sem qualquer subterfúgio ou escusa, quer nos envie para entre os turcos ou outros infiéis, que habitam mesmo que seja nas regiões que chamam Índias, quer para entre hereges ou cismáticos, quer ainda para junto de quaisquer fiéis”.<sup>67</sup>

<sup>65</sup> A expressão “vigário de Cristo” foi usada pela primeira vez pelo Papa Inocêncio III (1198-1216) e depois, em definitivo, por Inocêncio IV (1243-1254). Segundo Sousa e Melo, esta mudança trouxe um significado ampliado do papel do chefe da Igreja Católica, que passou de “vigário de S. Pedro” e, portanto ao de um simples sacerdote, para tornar-se vigário direto de Cristo, ligado simbolicamente à universalização do poder divino. Cf. SOUSA E MELO, Márcia Eliane Alves de. *Pela Propagação da Fé e Conservação das Conquistas Portuguesas: as Juntas das Missões – Século XVII-XVIII*. Porto: Tese de doutoramento, Universidade do Porto, 2002, p. 26. Todavia, achamos que esta mudança conceitual no período das navegações ultramarinas ganhou novo reforço, uma vez, que poderia ser reflexo de uma perspectiva expansionista do Catolicismo. Vale acrescentar que nas *Constituições* da Companhia, o Sumo Pontífice é considerado “vigário de Cristo”.

<sup>66</sup> Além da Europa e Novo Mundo, os inicianos atingiram também Ásia e África.

<sup>67</sup> Esta Carta foi depois confirmada por outra do Papa Júlio III intitulada *Exposcit debitum*, de 21 de julho de 1550. Vide, *Fórmulas do Instituto da Companhia de Jesus*. In: *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. Anotadas pela Congregação Geral XXXIV. São Paulo: Edições Loyola, 1997 [1558], p. 25.

A Igreja, diante das contingências históricas<sup>68</sup> que mudaram drasticamente sua organização interna pós-tridentina reforçando, consideravelmente, o papel dos prelados e sua formação teológica, “encontrou na Companhia de Jesus uma forma nova para sua sobrevivência. Tanto em relação aos protestantes como em relação à crise da Igreja, conseguiram os jesuítas dar respostas às expectativas gerais” (MEIHY, 1992:40).

A aproximação entre o Trono e o Altar, a Cruz e a Espada, concretizou-se por uma série de documentos da Santa Sé, culminando, contudo, com o breve *Praecelse Devotionis*, do papa Leão X, de 1514. O Padroado Real Português fora formado e, com ele, uma série de atribuições que o rei tinha sobre as missões ultramarinas<sup>69</sup>. Nas palavras de Charles Boxer (1989: 99, 100), o Padroado “pode ser vagamente definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres, concedidos pelo papado à Coroa portuguesa, como patrono das missões católicas e instituições eclesiásticas na África, Ásia e Brasil”. Ou dito de outro modo, a Igreja nos assuntos da Colônia, estava dependente do controle dos representantes do Governo metropolitano, a não ser em assuntos estritamente de dogma e de doutrina.

Na documentação do século dezessete, que temos pesquisado, é constante a indicação dessas atribuições por parte da Coroa. Apenas pelo aspecto ilustrativo – já que vários documentos aqui listados dão conta dessa associação –, consultemos uma carta real dirigida ao governador do Maranhão, datada de 1684, em que o rei se queixa da falta de iniciativa do Provincial da Companhia em enviar missionários àquele Estado, chegando mesmo a uma decisão extrema:

<sup>68</sup> Para uma breve discussão do contexto da Igreja Romana, desde sua criação até o século XVI, e o papel da Companhia de Jesus nas suas reformulações, vide: A Igreja Católica no limiar do século XVI. In: ASSUNÇÃO, Paulo. *A terra dos Brasis: a natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596)*. São Paulo: Annablume, 2000, pp. 41-55.

<sup>69</sup> Na América sob a influência hispânica, a congênere do Padroado era conhecida como *Patronato*, no entanto, as atribuições eram as mesmas para os monarcas ibéricos: construir ou permitir a construção de catedrais, mosteiros, conventos, hospícios e etc.; apresentar a Santa Sé, uma lista para preenchimentos de bispado, arcebispado, abadia e outras funções eclesiásticas menores; administrar jurisdições e receitas eclesiásticas; transferir, promover ou afastar prelados de quaisquer ordens; arbitrar conflitos envolvendo o poder eclesiástico e civil e entre os próprios clérigos; e por fim, aceitar ou rejeitar documentos papais após passar pelo crivo da chancelaria da Coroa. Cf. BOXER, Charles Ralph. Op. Cit., pp. 85-115.



“Ao Provincial da Companhia de Jesus deste Reyno mando adevertir por carta minha a obrigação que tinha de enviar a esse Estado Padres Missionários pela falta que delles havia, e que a satisfizesse com Padres Missionários portugueses, e não estrangeiros; Pareceu-me ordenar-vos que não tendo os ditos Padres todos os Missionários que são obrigados lhe não assigneis a certidão que costumais assignar como do seu superior para elles haverem de minhas rendas as que lhe mando dar para alimentos dos ditos Missionários”<sup>70</sup>.

O número de sacerdotes estipulado pela autoridade real era preceito da permanência e manutenção da obra missionária. A divergência entre a Coroa e o Provincial da Companhia, aparentemente, vinha de algum tempo, pois, uma outra carta enviada ao Prelado data de dias precedentes, sugerindo correspondências anteriores<sup>71</sup>.

É necessário esclarecer ainda que não havia, nessas propostas de ação conjunta, uma dualidade de questões separadas – o político e o religioso<sup>72</sup>, como talvez, possa parecer à primeira vista. Mas que o trabalho missionário dependia acertadamente da empresa colonial e vice-versa, uma vez que, na Amazônia colonial, o estilo inaciano valorizava o político como expressão fundamental de sua missionação, “como mecanismo para conseguir la salvación de las almas” (LONDOÑO *apud* CHAMBOULEYRON, 2002: 307).

No mapa III – *Expansão dos jesuítas no norte do Brasil* (XVII-XVIII), é possível verificarmos que Ibiapaba serviu ainda como ponto de apoio para o fluxo missionário em outros aldeamentos ou assistência itinerante em diversas missões. Portanto, nas Serras de Ibiapaba do século dezessete, embora não possamos apontar os jesuítas como pioneiros, no contato com as aldeias nativas, certamente, foram eles que iniciaram um processo de “diálogo” e de entendimento do outro, nesta região norte da Colônia e seu objetivo era claro: introduzir e perpetuar o significado abrangente da fé, da lei e do rei sobre as populações ameríndias.

<sup>70</sup> “Para o Governador do Maranhão que não tendo os Padres da Companhia os Missionários que são obrigados lhes não assigne a certidão que costuma” (06/09/1684). In: *ABN*, Vol. 66, p. 66.

<sup>71</sup> Cf. “Carta para o Provincial da Companhia de Jesus” [02/09/1684]. Id. *Ibidem*, p. 64.

<sup>72</sup> Sobre a anacrônica dissociação entre política, economia e teologia nos empreendimentos coloniais, Vide: PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento: a Unidade Teológico-Retórico-Político dos Sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: Editora da USP; Campinas: Ed. da UNICAMP, 1994.





### 1.3. Olhos no Céu e olhos na Terra

A região que, no início do século XVII, constituiu o Estado do Maranhão e Grão-Pará foi palco de diversas ordens religiosas, entre elas, os Franciscanos, os Mercedários, os Carmelitas e a Companhia de Jesus. No entanto, seus trabalhos missionários não eram homogêneos e diferiam ainda nos métodos empregados e público assistido, variando as influências catequéticas sobre os nativos ou sobre os poucos núcleos de povoamento luso-brasileiro<sup>73</sup>.

Entre os historiadores e demais estudiosos não há dúvidas: os jesuítas foram a mais pujante das ordens religiosas no Maranhão e regiões vizinhas. Desentendimentos com o poder laico, nas Câmaras de Belém e São Luiz; discursos inflamados nos púlpitos, no interior das igrejas para a assistência de colonos, contra a escravidão ilegal<sup>74</sup>; influência externa, na Corte, na formulação e reformulação das leis indigenistas<sup>75</sup>; enfim, não se pode propor qualquer reflexão histórica contundente do século XVII, sem levar em conta, a influência desses sacerdotes, na construção dos discursos de poder, na experiência e relações sociais que envolviam diversos agentes coloniais.

Agora, por que razão os missionários conseguiram tão grande prestígio em suas ações missionárias no espaço colonial?

<sup>73</sup> Os Franciscanos dividiam-se em três ramos distintos: os da Província de Santo Antônio, os da Piedade e os da Conceição da Beira e Minho. Trabalharam com os índios em diversos aldeamentos (Anaratuba, Bocas, Caviana, Acapary, Paru e de Menino Jesus); os Mercedários, ordem de Nossa Senhora das Mercês, era uma congregação espanhola no Vice-Reino do Peru e que teria chegado ao Pará, por convite de Pedro Teixeira, em 1639, ao voltar de Quito percorrendo todo o curso do Amazonas. Trabalharam junto aos poucos núcleos "brancos", abrindo escolas para os filhos de colonos; os Carmelitas, que não raras vezes entraram em conflito com os jesuítas, tiveram forte influência missionária junto aos nativos, situado nos rios Negro e Solimões. Vide: MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759. HOORNAERT, Eduardo (coord). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992, pp. 63-120.

<sup>74</sup> Os jesuítas não eram *a priori* contra a escravidão nativa, como um mecanismo legal de controle. Mas, discordavam da ilegalidade de suas práticas para fins de exploração desmedida e que interferisse no cumprimento de suas doutrinas. Estas posições, entretanto, foram mudando internamente no próprio seio da Companhia de Jesus. Cf. VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e Escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986.

<sup>75</sup> O Pe. Vieira usando de sua influência em Lisboa teria sido o responsável direto pela provisão de 1680 que, dentre outras coisas, mandava as autoridades coloniais ajudarem, inclusive, financeiramente, na expansão dos aldeamentos jesuítas nos sertões, dirigido pelos padres. Cf. LEITE, Serafim, S. I. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. p. Cit., IV, pp. 67 e segs.

Os jesuítas, desde a chegada à Colônia, sempre se mostraram austeros observadores de suas missões e dos efetivos resultados de sua ação evangelizadora. Para tanto, valeram-se de sua capacidade de interpretação das diversas circunstâncias em que estavam envolvidos e de sua experiência adquirida, que, indo ou vindo por meio de correspondências, davam visibilidade ao seu trabalho e, tacitamente, suas cartas constituíram também, espaços de tensão, negociação e recuos<sup>76</sup>, forjando estratégias no cumprimento de seu intento, sobremaneira, através de uma “antropologia mais concreta e menos metafísica” (FAVRE *apud* KERN, 1982: 239).

No conjunto dos documentos produzido pelos inacianos é possível percebermos estas inflexões, apesar da sinuosidade dos discursos, tanto de quem as produzem quanto de quem as recebem. A complexa construção discursiva subjacente dessas fontes nos ajuda a compreender “os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio” (CHARTIER, 1990: 17).

A capacidade de observação, normatização e manutenção da expansão missionária jesuítica, onde quer que tenha ocorrido, já estavam delineadas nas *Fórmulas*, na *Constituição* e nos *Exercícios Espirituais* da Companhia de Jesus<sup>77</sup> (LONDOÑO, 2002: 11-32), de maneira que, juntas, formavam um único corpo com preceitos institucionalizados. Entretanto não podemos cair na tênue armadilha do lugar-comum e achar que uma rígida legislação interna da Ordem *per se* justificava a unicidade de pensamento e ação dos filhos de Santo Inácio. “O fervor missionário dos irmãos da Ordem – estivessem eles no Oriente, na América ou dispersos da Ordem”, comentou corretamente Eisenberg, “dependia de sua crença na virtude de suas próprias decisões e da aceitação dos comandos de seus

<sup>76</sup> “... na cópia e envio de cartas com diversos destinos, foi construído e definido o projeto jesuítico missionário numa troca de informações que se realizava no eixo Roma, Lisboa, Índia, Brasil”. LONDOÑO, Fernando Torres. *Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 22, nº 43, p. 30, 2002.

<sup>77</sup> Para uma leitura destes documentos da Companhia, vide: *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. Op. Cit. ; e, LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. Apresentação, tradução e notas do Centro de Espiritualidade Inaciana de Itaici. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002 [1548].



superiores, como se esses fossem o produto de sua própria deliberação" (EISENBERG, 2000: 37).

Na sexta parte das *Constituições*, em capítulo intitulado "A Obediência", Santo Inácio distinguiu os tipos de obediência para consolidação do "corpo da Ordem":

"Há obediência de execução, quando se cumpre a ordem dada; obediência de vontade, quando aquele que obedece quer a mesma coisa que aquele que manda; *obediência de entendimento, quando sente como ele, e acha estar bem mandado aquilo que se manda*. A obediência é imperfeita quando há execução, mas não há conformidade de *querer e sentir entre quem manda e quem obedece*" - §550<sup>78</sup> (grifos nossos).

A obediência jesuítica não era apenas ordeira e de pleno funcionamento da hierarquia, mais que isso, era uma disposição inaciana, um vínculo agregador de ação conjunta<sup>79</sup>. De forma que existia uma certa racionalização<sup>80</sup> na prática da obediência que se estendia às práticas de conversão, uma vez que os jesuítas, na "vinha de Cristo", ou seja, os que estavam mais próximos dos gentios, nos trabalhos de campo, deviam observar e introjetar - como ensinado nos *Exercícios Espirituais*<sup>81</sup> -, o sentido uno da obediência que ganhava materialidade no corpo social da Companhia, mas que tinha como fundamento metafísico, Deus – a "Causa Primeira de todos os tempos" (HANSEN, 2003: 27). Esta metafísica dos sacerdotes, de maneira alguma, entrava em choque com as decisões realistas, afinal, esse "projeto se instaura permanentemente: é um processo, um conjunto de políticas cuja formulação e implantação seriam impossíveis para um pensamento voltado apenas para si e para o alto" (NEVES, 1978: 30).

<sup>78</sup> *Constituições da Companhia de Jesus*. Op. Cit., p. 174.

<sup>79</sup> Id. Ibidem, §659, p. 206.

<sup>80</sup> Como Baêta Neves, usamos este termo não no sentido cartesiano de um chamado cientificismo "positivista", mas no aspecto de realismo que ele sugere. Cf. NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O Combate dos Soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978, p. 30.

<sup>81</sup> Adrien Demoustier afirma que uma das originalidades de Santo Inácio, ao escrever os *Exercícios* teria sido a estrutura pedagógica indireta, ou seja, dividido em quatro semanas, o livro levaria o exercitante a compreender que sua liberdade resultaria na compreensão de sua união com Deus e consigo mesmo, como indivíduo e como membro da Companhia. Cf. DEMOUSTIER, Adrien, S. I. L'originalité des "Exercices spirituels". In: GIARD, Luce (dir.). *Les Jésuites à l'âge Baroque (1540-1640)*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1996, pp. 23-35.

Discorrendo sobre os *Exercícios*, José Eisenberg afirma que, ao lado do conceito constitucional de obediência, o primeiro Geral da Companhia formulou também o conceito jesuítico de “Prudência”. Para esse “método de raciocínio prático”, contudo, dois esteios de pensamento deviam nortear os missionários, enquanto pregadores em terras longínquas: a adaptação das normas e a tolerância das violações que não fossem extremamente ofensivas (EISENBERG, 2000: 45). Mas notem, que a prudência não tinha nada que ver com uma simples precaução por parte dos missionários, era sim, a capacidade de colocar em prática um julgamento sobre seu próprio ministério (O’MALLEY, 2004: 131)<sup>82</sup>.

Essa prudência pode ser apreendida na análise da correspondência jesuítica sobre os nativos que estavam em cima nas Serras, desde a primeira escrita pelo Pe. Luiz Figueira (1608) sobre a missão de 1607, com o Pe. Pinto, até a última carta ânua (1701) – a que temos acesso –, do Pe. Ascenso Gago quando da fundação do aldeamento da Ibiapaba, estabelecida e sistematizada a partir de 1700.

Na ânua de 1695, o Pe. Ascenso Gago narra as experiências que teve, juntamente, com seu companheiro, Pe. Manuel Pedroso. Um detalhe importante: Este constitui o primeiro relato após o reinício da missão, desde 1693, em que o Superior informa ao Provincial da Companhia no Brasil, Pe. Alexandre de Gusmão, os “costumes” dos diversos povos indígenas que habitavam as Serras, inclusive dos “Tapuias”, que desejavam tornar-se “ovelhas de Cristo”. Nessa carta, o missionário menciona os Tabajara (do tronco Tupi), que eram “entre todas as do Brasil, a de melhor juízo”. E os “Tapuias” Guanacé, Reriú e Aconguaçu, sendo estes dois últimos não assistidos sistematicamente devido à distância. O jesuíta, ainda menciona três outras aldeias de “língua geral”, distante quinze dias de onde estavam e não contatados<sup>83</sup>.

<sup>82</sup> Em 1550, o Pe. Polanco, secretário pessoal de Santo Inácio, tinha listado sessenta qualidades desejadas a um membro da Companhia, a “terceira era flexibilidade, a qual insistia que os candidatos possuíssem tanto nos julgamentos especulativos como nos práticos, porque ‘cabeças duras’ não estavam adaptados à vida jesuítica”. O’MALLEY, John W. Op. Cit., p. 132.

<sup>83</sup> Cf. LEITE, Serafim, S.I. Op. Cit., III, pp. 38-56.



O espanto do missionário frente aos costumes nativos nas Serras é flagrante e, como não podia deixar de ser, lança seu olhar cristão – treinado como era –, de desaprovação que nem mesmo o acúmulo de experiência de mais de cento e cinquenta anos de missionação no Novo Mundo foi capaz sequer de estimular uma centelha de luz, em seu entendimento, de percepção e de reconhecimento da plena alteridade nativa – do outro. Gambini (2000: 71) nos apresenta uma resposta fecunda para discussão desta obstrução, porque não dizer, psicológica dos “Soldados de Cristo”. Segundo ele, a preocupação premente, nos trabalhos de conversão e, cansativamente, ensinado nos *Exercícios Espirituais* tinha por finalidade, a “vitória da consciência racional sobre a alma, pela redução do símbolo vivo ao dogma pragmático”.

Vejamos como este aspecto da prática jesuítica operou no contato com os nativos em Ibiapaba. O padre Ascenso Gago informa sobre o desregramento, no constante uso de bebida promovida pelos índios afirmando que, “havendo mantimentos na Aldeia são as bebedeiras contínuas e apenas se achará legume ou fruta de que façam vinho”<sup>84</sup>. Mas a sentença desabonadora extrapola a retórica e ganha consistência com um exemplo em particular:

“Tanto que os meninos têm sete para oito anos, os fazem professar esta arte; para o que se fazem na Aldeia grandes vinhaças e o primeiro a quem embebedam é o menino, fazendo-o beber à força, até que caia, e ao depois bebe toda a Aldeia fazendo grandes festas de músicas e danças ao som das suas frautas e tambores”<sup>85</sup>.

Apesar da falta de dados suficientes nas informações desta carta ânua podemos levantar algumas hipóteses, mesmo que isso signifique correr um risco epistemológico trilhando o caminho movediço das conjecturas. Porém, aceitando o conselho de Ginzburg, as “pistas talvez infinitesimais permitem captar uma realidade mais profunda, de outra forma inatingível” (GINZBURG, 1989: 150). Levantemos, então, algumas ilações.

---

<sup>84</sup> Id., *Ibidem*, p. 42.

<sup>85</sup> Id., *Ibidem*.

O padre estava diante de uma comemoração comum entre os Tabajara, pelo uso inicial do tembetá (roletes de materiais diversos<sup>86</sup> colocado no lábio inferior) pela tenra criança, ou seja, estava frente a uma prática identitária e de reafirmação da ancestralidade de um povo. Segundo um dos mais comentados etnólogos do século XX, Alfred Métraux (1979: 98), essa prática para os jovens índios era "signo por excelência de sua virilidade". As festas duravam dois a três dias e tinham a participação de aldeias circunvizinhas e, ainda, eram embaladas por músicas e regadas com muito cauim. Terminados os festejos, a criança é trazida e encorajada a furar o lábio inferior para que se torne um valente guerreiro. Após a perfuração – com um pequeno chifre ou osso pontiagudo – espera-se a reação: se chorar ou gritar (muito raramente ocorria) é sinal de covardia, caso contrário, será um adulto bravo e valente.

O escândalo inicial aos olhos do Superior, no consumo desenfreado de bebidas, subsiste, contudo, frente a *prudência*, com a qual fora ensinado e treinado em sua Ordem expansionista. Temendo perder o favor dos Principais, nesse novo contexto de aproximação e continuidade missionária e, ainda por cima, justificar seus atos ao Provincial do Brasil, destinatário da correspondência, o jesuíta, diante do quadro que lhe é apresentado, não vê outra saída senão ponderar, pois é "muito dificultoso o tirar-lhes estas bebedices, e nestes princípios convém permitir-lhes"<sup>87</sup>.

A unidade de pensamento e ação, no interior da Companhia, fazia-se notar numa expressão recorrente nos escritos de Santo Inácio, *noster modus procedendi* ("nosso modo de proceder")<sup>88</sup>, prescrito desde sua fundação. Essa tônica expressiva transcendeu a documentação oficial da Companhia, sugerindo

<sup>86</sup> Baseado em Jean de Léry, calvinista francês, que escreveu *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* [1586], Métraux, afirma que os meninos, comumente, usavam roletes de madeira, conchas e pequenos ossos. Os adultos, contudo, usavam "pedras raras de diferentes tipos". Cf. MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guarani*. Prefácio, tradução e notas de Estêvão Pinto; apresentação de Egon Schaden – 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979, p. 99.

<sup>87</sup> LEITE, Serafim, S.I. Op.Cit., III, pp. 38-56.

<sup>88</sup> Eisenberg afirma que este aspecto da Ordem é "freqüentemente negligenciado por historiadores do pensamento político do início da era moderna" e "sobre os rumos do movimento tomista conhecido como *seconda scholastica*". Cf. *Noster modus procedendi*. In: EISENBERG, José. Op. Cit., pp. 27-58.



ideais e atitudes mais espontâneos e atualizadas dos padres (O'MALLEY, 2004: 25) e também foi implementada na missão de Ibiapaba junto com a obediência e a prudência jesuíticas.

O Pe. Vieira, assumindo o cargo de Visitador das missões amazônicas, em 1658, escreveu um Regulamento que deveria ordenar e ministrar a prática missionária. Também conhecido como *Visita*<sup>89</sup>, esse documento é pouco discutido na historiografia, no entanto, nosso entendimento é que era, certamente, um dos mais explícitos indicativos do realismo jesuítico frente a situações coloniais, pois exprimia "inúmeros materiais, de diversificada índole, religiosa, espiritual, catequética, escolar, social, canônica, sacramental, hospitalar, linguística, e civil" (LEITE *apud* NEVES, 1997: 138). O idealizador do "Quinto Império"<sup>90</sup>, a formulou após experiências no rio Itapecuru, com os índios Ibajara; pelo Tocantins, com ínfimos resultados na conversão; na "jornada do ouro", acompanhando expedições que buscavam metais preciosos no interior; na missão de Nheengaíba, na Ilha de Marajó, onde afirmou ter convertido cem mil almas (HOORNAERT, 1992: 130); e possivelmente, somadas as suas experiências nas Serras de Ibiapaba, em 1660.

Serafim Leite publicou a *Visita*, dividindo-a em cinquenta parágrafos. Num deles, precisamente no §18 – *Baile dos Índios*, poderia está a base para a tomada de decisão do Pe. Ascenso Gago:

"Para que os índios fiquem capazes de assistir os ofícios divinos, e de fazer conceito da doutrina, como convém, se lhes consentirão os seus bailes nas vésperas dos domingos e dias santos, até 10 horas ou onze da noite somente, e para que acabem os tais bailes, se tocará o sino, e se recolherão às suas casas"<sup>91</sup>.

<sup>89</sup> A *Visita* teria sido escrita entre 1658 e 1661. E apesar de tentativas para alterá-la, nunca houve uma aprovação oficial do Geral da Companhia e, "Bettendorff, por ordem do mesmo Geral, mandou copiar a "Visita" de Vieira, e que se guardasse um exemplar em todas as aldeias e Missões, convindo-se de ante-mão em que, tendo mudado depois de Vieira as circunstância da missão, alguns determinações se observassem a moderação que tais mudanças requeriam". LEITE, Serafim, S. I. Op. Cit., IV, pp. 105, 106.

<sup>90</sup> Em carta escrita ao bispo do Japão, D. André Fernandes, Vieira formula a teoria do "Quinto Império", que em linha gerais, era uma defesa visionária e profética, da ressurreição de D. João IV para destruir os turcos e reduzir todos os povos a religião verdadeira, sob a tutela do Papa e do Imperador. Esta carta, junto com sua defesa perante o Tribunal do Santo Ofício e sua *História do Futuro* marcava sua defesa da restauração portuguesa, como Império dominante e mundial sob a tônica sebastianista. Cf. PÉCORA, Alcir. Op. Cit., pp. 51 e 52.

<sup>91</sup> Para uma leitura de todo o documento, vide: LEITE, Serafim, S.I. Op.Cit., IV, pp. 106-124.

A admoestação de Vieira referia-se aos aldeamentos plenamente estabelecidos, o que não era o caso da recente contatação de Gago junto aos Tabajara, mas o que interessa notar é que a prudência no discurso vieiriano também emergira com cautela, “até 10 horas ou onze da noite” e “Para que os índios fiquem capazes de assistir os ofícios divinos”.

Mas, o Superior da missão teve tempos depois, a oportunidade de cumprir a admoestação de Vieira em sua plenitude contextual. Em 1700, com o estabelecimento do Aldeamento em Ibiapaba, houve a festa comemorativa e de inauguração da igreja, no dia 15 de agosto<sup>92</sup>, em homenagem à padroeira, Nossa Senhora da Assunção. As festividades, que duraram cerca de três dias, incluíram procissão, missa, batismo de vinte e cinco catecúmenos e “prática dos Índios” (LEITE, 1938-50, III: 64). Apesar de ter sido uma comemoração cristã e de fundação de uma nascente Cristandade, no maior reduto jesuítico da Colônia, nem por um instante, foi perdido o horizonte do realismo missionário, pois os índios tiveram alguns aspectos comemorativos que lembravam as práticas guerreiras, incluídas nos festejos:

“...danças, carreiras e lutas dos Índios, pondo-se-lhes seus prêmios para os que melhor o fizessem, como também aos que melhor metessem uma flecha pela roda de uma chave que em distância de 50 passos se lhes pôs por alvo de seus tiros. O que eles fizeram tão bem, que primeiro se acabaram os prêmios do que acabassem todos de despedir a seta”<sup>93</sup>.

De modo, que concordamos com Sousa (2003: 62), ao afirmar que essa festa foi “um misto de diversão e devoção” em que “os missionários transigiam”. Um estudo sobre a formação desses padres, já instrumentalizados, inclusive com aprovação papal - com as ferramentas da *obediência* e *prudência* jesuíticas, mostra a capacidade inaciana de elaboração de uma certa condescendência das práticas sociais ameríndias a partir dos contextos da realidade colonial. Contudo não se tratou de transgressão a ortodoxia teológica da Igreja e a seus preceitos

<sup>92</sup> De acordo com Serafim Leite, esta data deveria ser registrada, como fundação da atual cidade de Viçosa, no Ceará.

<sup>93</sup> “Carta annua do que se tem obrado na Missão da Serra de Ibiapaba para o Pe. Francisco de Matos da Companhia de Jesus, Provincial da Província do Brasil, assinada por Ascenso Gago e Manuel Pedroso” [1701]. In: LEITE, Serafim, S.I. Op.Cit., III, p. 64.



litúrgicos comemorativos, antes, porém, a um “modo de proceder” peculiar no trabalho de missionação. Ou seja, olhos voltados aos Céus, mas também olhos voltados a Terra.

Essa aparente brecha doutrinária era uma estratégia de aproximação e domínio, afinal, os padres sabiam, de antemão, de sua autonomia para julgar a adaptação das normas e a tolerância das violações que não fossem extremamente ofensivas. E mais, sabiam, pelas *Constituições*, que sua Salvação dependia por efeito conseqüente, da salvação de suas “ovelhas” – no caso, os nativos, pois o fim da Companhia “não é somente ocupar-se, com a graça divina, da salvação e perfeição das almas próprias, mas com esta mesma graça, esforçar-se intensamente por ajudar a salvação e perfeição das do próximo”<sup>94</sup>. Estavam, assim, pelo menos nesse exemplo, colocando em prática o que já haviam aprendido em sua formação religiosa.

Retomando o relato da ânuia de 1695, o padre passa a enfocar, entusiasticamente, as pazes conseguidas entre as várias aldeias “Tapuia” que estavam nas Serras e na costa litorânea, no “Ceará”<sup>95</sup>. Em Ibiapaba, a paz conseguida foi entre os Reriú e os Guanacé, no entanto, era preciso reconciliar, para o bem maior da missão, estes povos nativos com os Aconguaçu, “tribo que fica mais vizinho ao mar”. Essa tarefa coube ao seu companheiro, Pe. Manuel Pedroso, que estava junto à costa preparando o campo para plantio e levando mantimentos para o descimento dos índios.

O relato diz que quando o jesuíta Manuel Pedroso conseguiu a paz, de imediato, mandou avisar o Superior nas Serras, que com os Tabajara e os demais “Tapuia” desceram ao litoral. Para tão grande acontecimento, os índios colocaram as indumentárias guerreiras - “se vestiram de variedade de penas”, e deu-se início a uma das mais espetaculares cerimônias nativas já registrada, do período colonial, para selar o acordo:

<sup>94</sup> *Constituições da Companhia de Jesus*, Op. Cit., §3, p. 40.

<sup>95</sup> Como as fronteiras ainda não estavam plenamente estabelecidas, como já comentamos, o que subentendemos nos relatos é que o “Ceará” referia-se ao litoral (talvez, Camocim, hoje localizado no litoral norte do estado do Ceará) em diferenciação ao “Ceará Grande” ou “Seara Grande” que se referia a toda capitania no século XVII.

"Logo se formou o Tapuia em meio a uma grande campina, o que também fizeram os índios, repartindo-os em dois batalhões, todos com armas nas mãos; e logo, ao som de várias buzinas, bater os pés, gritos e assobios, investiram para adonde estava o tapuia, o qual o recebeu da mesma maneira, representando todos uma horrível batalha (...) e protestando a vozes que não faziam pazes por medo, que tivessem aos contrários, senão pelo bem em comum que a todos resultava da mesma paz, como os padres lhes haviam dito"<sup>96</sup>.

Já mostramos o valor da bravura entre os nativos ilustrado anteriormente pelo rito de iniciação do tenro tabajara. A cerimônia de paz era um momento de reafirmação dos valores guerreiros e a necessidade de tornar público isso em encenação tão grandiosa demonstra que os indígenas fizeram uma leitura dessa nova contingência histórica, reafirmando sua alteridade, não somente diante dos sacerdotes, mas, sobretudo, frente a outras sociedades indígenas, desde há muito, inimigos vorazes, demonstrando, assim, por seu turno, a clara multiplicidade das fronteiras étnicas encontradas nas Serras de Ibiapaba. Os padres, passivos, assistiram a tudo sem qualquer interferência direta, que teria sido, talvez, letal naquele momento. Foram, neste sentido, prudentes e/ou realistas no trabalho missionário. E qual o resultado dessa marcante apresentação e, por que não dizer também, marcante representação social?

"E feita esta cerimônia repetiram três vezes em voz alta esta palavra *guiaâa*! Que quer dizer paz (...). Logo uns e outros em corpo formaram vistosa dança ao som dos seus maracás e várias cantigas a seu modo, em que se gastou parte grande do dia. E ao depois, divididos em várias danças e folias, gastaram tôda a noite até amanhecer, gastando mais a maior parte dos dois dias seguintes em as mesmas folias, ao cabo das quais se apartaram cada qual para as suas terras"<sup>97</sup>.

Somado à percepção da festa, outro elemento, no cerimonial, podia ter despertado a atenção jesuítica no episódio – o que pensamos ter ocorrido –, tratando-se do uso dos maracás, como instrumentos da festa. Entre os Tupi e, por extensão aos Tabajara, o uso do maracá era muito comum, "fazendo ele parte do nobiliário das famílias" indígenas, e como destacado por H. Clastres (1978: 48),

<sup>96</sup> LEITE, Serafim, S.I. Op.Cit., III, p. 48.

<sup>97</sup> Id., Ibidem, p. 49.



"sendo conservado, portanto, junto aos demais bens, na casa coletiva. É um instrumento musical destinado primordialmente a acompanhar e a ritmar as danças e cânticos". Porém os maracás também possuíam uma dinâmica dentro da simbologia ameríndia atingindo, por vezes, a esfera do Sagrado, o que ocorria comumente, nos rituais implementados pelos "grandes pajés", também conhecidos como *pagy uaçu* ou *caraíba*<sup>98</sup> e, nesses casos específicos, o maracá passa a ser acessório principal do líder espiritual e "o mediador tangível pelo qual deve necessariamente passar toda a comunicação com o sobrenatural".

O uso simbólico ou de percussão desses instrumentos, todavia, ainda é ponto controverso entre os estudiosos. Ronaldo Vainfas (1995: 14, 61), por exemplo, em seu estudo sobre a Santidade do Jaguaripe, "autêntica seita herética" que surgiu e, logo foi destruída num curto período de tempo, ao sul do Recôncavo Baiano, em 1580, afirma que fora liderada por um *caraíba* que tinha sido catequizado pelos jesuítas e que "desafiou o colonialismo, a escravidão e a obra missionária dos inacianos, (...), pondo em xeque, enfim, o *status quo* colonialista da velha Bahia de Todos os Santos". O autor, ainda, atenta para o uso desse instrumento como "objeto de culto entre os tupi", pois a comunicação com os espíritos se dava mediante os maracás, "encarnação mítica do pajé". As crônicas quinhentistas mencionam, que durante os rituais promovidos pelos *caraíbas*, as cabaças eram pintadas com feições antropomorfas, que na conclusão de Métraux (1979: 59) eram "configurações materiais dos espíritos". Esse aspecto, dentre outros, sugeriria, de acordo com Vainfas, o culto aos maracás<sup>99</sup>.

<sup>98</sup> Analisando diversas crônicas coloniais e "etnográficas" sobre os Tupi, H. Clastres esclarece a distinção entre pajé e *pagy uaçu*. O primeiro é também conhecido por xamã encarregado de curar o mal ou infligi-lo, na ambigüidade de seus dons; sendo o último, um *caraíba* que vivia recluso, afastado por completo das aldeias. Para aprofundar as diferenças conceituais entre pajé, *pagy uaçu*, profeta e *morubixaba*, vide: Pajés e *Caraíbas*. In: CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal*. Tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Ed. brasiliense, 1978, pp. 34-53.

<sup>99</sup> Mesmo constatando tal antropomorfia, H. Clastres (1978: 48) sustenta sua tese dos maracás, como simples instrumentos de percussão, e em nota adverte, "Se fosse permitido considerar os desenhos dos cronistas como 'informações' tão dignas de crédito como seus escritos, um desenho de Staden [mercenário alemão que escreveu "Viagem ao Brasil", em 1557], seria muito sugestivo: o maracá que representa é dotado somente de uma "boca", enganosamente semelhante a uma lua crescente". Sobre uma crítica aos cronistas dos Quinhentos, vide: ASSUNÇÃO, Matthias Rohring. & FLEISCHMANN, Ulrich. & ZIEBELL-WENDT, Zinka. Os Tupinambá: realidade e ficção nos relatos quinhentistas. *Revista Brasileira de História*, São Paulo: ANPUH-Marco Zero, vol. 11, nº 21, set 90/fev 91, pp. 125-145.

O padre jesuíta Pero Correia, por volta de 1550, descrevera o maracá e seu uso mágico na cosmologia tupi. Segundo ele,

“estes fazem umas cabaças a maneira de cabeças, com cabellos, olhos, narizes e bocca com muitas penas de cores que lhes apegam com cera compostas à maneira de lavores e dizem que *aquelle santo tem virtude para lhes poder valer e diligenciar em tudo, e dizem que falla*”<sup>100</sup> (grifos nossos).

O processo de colonização e a formação da Cristandade, no Novo Mundo, trouxeram, numa mesma lógica, uma pluralidade de possibilidades no entendimento da religião cristã por parte dos nativos, acrescidos ainda, da peculiaridade da “região colonial” e temporalidades diferentes - resultado, em grande parte, do processo catequético. De forma que o maracá usado como instrumento de percussão ou como objeto sagrado e de culto deve ser analisado em espaços restritos diante da prática social indígena, afinal, como bem salientou Isabelle Silva (1995: 69), é “fundamental não perder de vista a dinâmica inerente à própria cosmologia indígena, que também desenvolveram (e desenvolve) o seu processo particular de transformações”.

Não é nosso objetivo discutir o uso dos maracás, como instrumentos de percussão ou mesmo como objetos de culto, mas apenas demonstrar, pelo uso sistemático da farta documentação jesuítica produzida pelos padres<sup>101</sup>, que Ascenso Gago tinha pleno conhecimento dessa prática nativa, nas festas comemorativas ou nos ritos dito “gentílicos”. Certamente, como havia ocorrido com seus irmãos de hábito, Francisco Pinto e Luiz Figueira, que em missão no primeiro contato com as aldeias em Ibiapaba, no início do século, deram conta de uma receptividade semelhante, ou como menciona o narrador, de “outro recebimento”:

“Chegando a aldea sahiu hu grãde tambor que já toda a manhã hiamos ouvindo e cõ seus maracás (que são hus cabaços com

<sup>100</sup> Cf. SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. A Santidade de Jaguaripe: Catolicismo popular ou religião indígena. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, 1995, v. 26, nº 1/2, pp. 65-70.

<sup>101</sup> Já no início do século XVII, Cardim recorre aos referenciais europeus para descrever o maracá: “... ao som de uma cascavel feito ao modo dos que usam os meninos em Espanha, com muitas pedrinhas dentro ou umas certas sementes de que também fazem muito boas contas”. CARDIM, Fernão, S.I. *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978 [1625], p. 155.



hus feijões dentro) tangendo e cantando, e cõ essa solenidade nos meterão na casa que nos tinham aparelhado e nos trouxerão logo muitos presentes e as musicas e dâças continuarão dous outros dias cõ suas noutes”<sup>102</sup>.

Não podemos deixar de mencionar, ainda, a constatação do missionário com a própria influência dos xamãs, no funcionamento social e interno das aldeias.

“São superticiosíssimos e crêem cegamente nas mentiras dos seus pagés ou advinhos; porém nesta parte vivem já muito emendados com a ajuda divina os que connosco assistem, porque muitas vezes os temos convencido com razões evidentes, mostrando-lhes as falsidades e embustes dos seus pagés, curando e dando são, por permissão divina, a muitos enfermos que os pagés nunca puderam sarar”<sup>103</sup>.

Essa cerimônia ritualizada de paz, que os padres preferiram denominar de “festa”, entre os Tabajara e demais grupos ameríndios, no litoral da Capitania do Ceará, sugere que os maracás foram usados como instrumentos de percussão, embalando a alegria dos índios com seus cânticos de reafirmação étnica.

Todavia a unidade de pensamento e ação dos membros da Companhia de Jesus não deve passar uma falsa imagem de plena estabilidade. No interior da Ordem, os debates eram freqüentes e até mesmo inflamados de paixão. Em princípios do século XVII, o debate era sobre a implementação dos aldeamentos como estratégia, na catequese, que envolviam, por um lado, os jesuítas de missão que estavam mais próximos dos índios em suas aldeias ou em processo de constituição de seus redutos cristãos, o aldeamento; e os chamados jesuítas de Colégio e Residência.

Na *Terceira Visita*, documento escrito pelo Visitador geral do Brasil, Pe. Manuel de Lima (1607-1609), o perigo de se trabalhar junto aos índios é levado ao extremo, pois, segundo ele, podia resultar em nefastas conseqüências para a doutrina e a disciplina inacianas. E para impedir tal prognóstico, propunha a proibição de colonos ou mamelucos nos aldeamentos, mesmo que para participar

<sup>102</sup> FIGUEIRA, Luiz, S.I. “Relação do Maranhão [1608]”. Op. Cit. p. 87.

<sup>103</sup> LEITE, Serafim, S.I. Op.Cit., III, p. 42.

de liturgias e festas cristãs e, ainda, o completo isolamento dos missionários da população nativa, principalmente das mulheres (POMPA, 2003: 73).

A resposta dos padres missionários do Brasil, que defendiam o aldeamento como estratégia de ação, veio à liça com um documento anônimo<sup>104</sup>, preparado para a assembléia de 1609, por convocação do Visitador. Segundo Pompa, longe do tom meramente burocrático da correspondência administrativa trocada entre sacerdotes do Brasil e Roma, esse documento “revela as estratégias de evangelização nas aldeias e a fratura não apenas entre a sede central e o Brasil, mas aquela entre os jesuítas de missão, conhecedores dos índios e das dificuldades da catequese, e os de colégio e residência” (POMPA, 2003: 74). Nele, a prudência jesuítica é ainda mais clara:

“Os índios conforme a seu costume mudam as aldeias muitas vezes porque assim se conservão mais. Donde he bem que não fação os nossos edifícios tão grandes que seja depois dificultoso mudar a aldeia; (...) Como os índios para morrerem basta tomarem melanconia ec. *Parece que não he bem tirar-lhes os nossos seus costumes que se não encontrão com a lei de Deus, como chorar, cantar e beberem com moderação.* E se alguns se desmandarem, dar-lhes a sua penitência. E não quebrar-lhes os nastos de vinho, nem impedir-lhes não vão estar na praia ec.”<sup>105</sup> (grifos nossos).

O valor de *Algumas advertências para a província do Brasil* era o precedente histórico do uso estratégico do aldeamento para o trabalho missionário *a posteriori*, sobretudo, como modelo que caracterizava as missões no sertão colonial, na segunda metade do século XVII (POMPA, 2003: 75), incluída aí a das Serras de Ibiapaba. Julgando o que seria a “versão radical das *Advertências* de 1609”, Cristina Pompa, em seu trabalho “Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial”, traduz e publica, em quase sua inteireza, um documento até então inédito para os estudiosos brasileiros, encontrado no Arquivo

<sup>104</sup> Serafim Leite (1940: 39, 40), afirma que este documento foi escrito pelo próprio Visitador, Pe. Manuel de Lima. Nele, os exemplos da entrada de reconhecimento realizado pelos padres, Francisco Pinto e Luiz Figueira, às Serras de Ibiapaba, em 1607, é tomada como exemplo e análise para futuros empreendimentos ao interior. Se a assertiva de Leite tiver procedência, houve uma radical mudança na formulação proposta pelo Pe. Lima, que de acordo com Pompa, considerava perigosa uma aproximação com os nativos nos aldeamentos. Cf. POMPA, Cristina. Op. Cit., p. 48.

<sup>105</sup> “Algumas advertências para a província do Brasil”[1609]. In: POMPA, Cristina. Op. Cit., p. 75.



da Companhia de Jesus, em Roma, intitulado: "Questão: se os tapuias têm de ser retirados do sertão e levados para mais próximo do litoral ou não"[1667], do Pe. Jacob Roland<sup>106</sup>.

Esse texto, em geral, mais parece um franco desabafo de quem, há muito tempo, tentava convencer seus companheiros de Colégio, sobre a necessidade de adaptar-se às novas circunstâncias, no interior da Colônia, junto aos "Tapuia", contrariando a tese, então recorrente, dos descimentos para o litoral, levando os neófitos para mais perto possível da população branca e colonizadora. Fazendo jus a exemplos passados de missionação, não apenas na colônia portuguesa, mas também em outras realidades enfrentadas por missionários de outros países, como por exemplo, no Japão, China, México, Peru, Chile e Canadá, o padre Roland finaliza seu texto, argumentando: se "quisermos seguir a razão, temos que introduzir um outro procedimento nas missões", e adverte: "como nos ensina a experiência"<sup>107</sup>.

Escrevendo da aldeia de São Francisco Xavier, nos sertões de Jacobina (BA), seu argumento foi sendo elaborado a partir de suas experiência nas missões ao interior, e mais que isso, de sua capacidade de interpretação do resultado concreto de seu trabalho missionário, no que tange ao contato com os nativos e à manutenção da expansão da Cristandade para as zonas desconhecidas – para (re)conhecê-las e dominá-las. Sobre a reação dos índios ao contato com os padres tinha concluído, aliás, jocosamente:

"Dizem que muito freqüentemente acontece que depois de tirados os índios do sertão e levados para o litoral, imbuídos de preceitos cristãos, batizados, logo depois, arrependidos, eles fogem e voltam para suas terras. Não é possível não rir. Então, bons homens, de qual descimento vão falando, se logo que der vontade os índios podem voltar às suas terras? Que descimento é este?"<sup>108</sup>.

A causa, de acordo com o missionário, é simples e merecia apenas um pouco mais de discernimento, pois,

"seria um grande milagre se não o fizessem. Com efeito, sendo arrancados desta maneira, e educados nos princípios de uma fé nova e

<sup>106</sup> POMPA, Cristina. Op. Cit., pp. 77-79.

<sup>107</sup> Id., Ibidem, p. 78.

<sup>108</sup> Id., Ibidem, p. 79.

batizados, são tenros na fé e não podem ser alimentados a não ser com leite, como diz o apóstolo dos Gentios<sup>109</sup>, e não conseguem resistir ao desejo de sua querida pátria e digerir a dura comida (que não sei como se possa dar) que só homens santíssimos mal agüentariam”<sup>110</sup>.

Outro debate acalorado, no interior da Companhia, esteve relacionado ao estabelecimento definitivo da Vice-Província do Maranhão. Já discutimos a fragilidade da burocracia jesuítica sobre o aldeamento nas Serras de Ibiapaba, ora sob influência do Provincial do Brasil, ora sob influência do Superiorato da Missão do Maranhão. De fato, dentro da Ordem, a primeira vez em que se mencionou a separação dessa Missão da Província jesuítica foi em 1617, durante a Congregação Provincial<sup>111</sup> do Brasil e, as razões alegadas variavam desde a notória falta de assistência por parte dos jesuítas da Província do Brasil até as dificuldades de comunicação, pois, na maior parte do ano, os ventos oceânicos tornavam-se obstáculos quase intransponíveis, sendo mais fácil seguir do Maranhão a Lisboa, que do Maranhão a Pernambuco ou Bahia, o que a rigor não dinamizavam as mudanças requeridas para o pleno funcionamento dos trabalhos missionários, junto às populações indígenas.

À medida que o espaço geográfico da Missão maranhense desenvolvia-se com a constituição dos trabalhos catequéticos junto aos índios, acrescido com estabelecimentos de estruturas físicas: Colégios, Casas, igrejas e Residência dos padres, novos desentendimentos tiveram início. Assim, coube ao poder central, em Roma, tomar medidas para dirimir tais desacordos, e o Geral da Companhia, Pe. João Paulo Oliva, determinou, em 1677, que toda Missão ficasse na dependência da Província de Portugal – também pertencente a mesma

<sup>109</sup> Talvez, o texto bíblico do apóstolo Paulo que se refira o missionário seja o remetido aos Hebreus (5:13, 14): “Quem se alimenta ainda de leite, visto ser criança, é inexperiente quanto à doutrina moral; o alimento sólido, pelo contrário, é próprio para os adultos, que pelo hábito, possuem as faculdades adestradas para discernirem entre o bem e o mal”.

<sup>110</sup> “Algumas advertências para a província do Brasil” [1609]. In: POMPA, Cristina. Op. Cit., p. 79.

<sup>111</sup> Além da Congregação Geral, instância máxima da Companhia, havia outra de menor alcance conhecida por *Congregação Provincial*, onde se reuniam para discutir assuntos relacionados apenas à Província, inclusive na própria escolha dos dois Professores de quatro votos que participariam junto com o Provincial numa possível reunião da Congregação Geral. Cf. LEITE, Serafim, S.I. Op.Cit., II, p. 498, 499.



Assistência<sup>112</sup>, completamente isolada e independente da Província do Brasil, apesar de continuarem a possuir o mesmo Procurador<sup>113</sup> jesuítico em Lisboa. Contudo as discussões internas envolvendo missionários do Brasil e de Portugal não cessaram e nova resolução foi tomada, agora sob anuência do novo Geral, ordenando que a Missão, outra vez, passasse a depender da Província do Brasil.

A questão só foi resolvida, de vez, após envio de uma representação (1726), assinada por 13 padres, entre eles, o Visitador, o Superior da Missão, os respectivos Reitores dos Colégios do Pará e Maranhão e demais consultores jesuíticos locais, onde expunham todo desenvolvimento dos trabalhos missionários com os índios e constatação de sua plena autonomia financeira para manutenção da Obra. Finalmente, em 1727, com 2 Colégios, 27 Residências, 12 missões e 99 religiosos, o Geral da Companhia, Pe. Miguel Ângelo Tamburini, elevava a referida Missão a Vice-Província do Maranhão, nomeando o primeiro Vice-Provincial Pe. Manuel de Brito (LEITE, 1938-50, IV: 213-222).

Todas essas resoluções tomadas por diferentes Gerais, que se sucediam no mais alto posto da hierarquia da Companhia de Jesus, são frutos de petições, tanto da parte de jesuítas do Brasil quanto de Portugal. Para Leite (1938-50, IV: 219), “toda essa má vontade dos Padres Consalvi, Bettendorff e Gandolfi” foi reflexo “de certo movimento que se esboçou então contra o governo dos nacionais (Portugueses e Brasileiros)”. Ou seja, toda protelação construída junto a Roma nesse período, deu-se por disputas de jurisdição e, mesmo, por influências pessoais sobre a organização burocrática e missionária dos jesuítas no Brasil. Todavia não é possível aprofundar tal querela pela simples indisponibilidade de documentos, de qualquer forma, optamos por mencioná-la por considerar que tais divergências no próprio seio da Companhia no Brasil, ainda estão à espera de uma reflexão histórica contundente.

<sup>112</sup> Um conjunto específico de Províncias formava uma Assistência. A Assistência de Portugal no Brasil colonial compreendia: Província de Portugal, Província do Brasil, Província do Japão, Província da Índia – desmembrada depois em duas: Goa e Malabar, e as Vice-Províncias da China e do Maranhão e Grão-Pará, além das Missões em Angola, Moçambique e Etiópia. Cf. LEITE, Serafim, S.I. Op. Cit., I, p. 12.

<sup>113</sup> Procurador era o jesuíta encarregado pelo Pe. Geral de representar uma determinada Província em algum lugar específico.

Porém, apesar de termos recorrido até o momento, sobre a ação catequética em Ibiapaba, de diversos missionários, não se pode negar que o maior exemplo do uso realístico da “obediência” e “prudência” jesuíticas no Maranhão, delineada nos documentos internos da Ordem, fora implementado pelo Pe. Antônio Vieira, pois, para ele, inexoravelmente, índios subordinados ao Império português e este subordinado ao amplo projeto de cristianização como elemento integrador e mantenedor da Obra divina formariam o “corpo místico do Império” (HANSEN, 2003: 29, 64), que em hipótese alguma, podia ser quebrantado, sob perigo de abjurar os planos de Deus, cujos homens e, principalmente, os missionários para seu êxito completo, haviam que trabalhar ardorosamente, *pari passu* com o poder secular.

Em documento sem data, talvez, um esboço do que viria a ser a *Visita*, Pe. Vieira imprime, no papel, o modo de proceder dos missionários que estavam trabalhando no Maranhão e Grão-Pará. Logo após discorrer sobre a missão “no temporal” e “no espiritual”, o jesuíta segue desenvolvendo seus argumentos no “modo como se hão de fazer as entradas no sertão pelos nossos portugueses”:

“Chegada que for a tropa à parte aonde a dirigem, terão suas inteligências por meios de suas embaixadas, com que manifestem ao gentio o intento de sua ida, que é só para converter à nossa fé; e para os atrair, os convidem com resgates, prometendo-lhes bom trato e companhia; e *quando eles não queiram reduzir-se voluntariamente, sendo em parte que nos podem ofender as nossas povoações, os poderão obrigar por armas; mas de tal maneira sempre que, reduzidos à nossa sujeição, não alcancem eles que há em nós vingança, mas serão tratados dos nossos com amor, brandura e caridade*”<sup>114</sup> (grifos nossos).

A intransigência inicial do sacerdote para com os índios do Maranhão e sua conversão ao Cristianismo, logo se reveste de “amor”, “brandura” e “caridade”. O visionário Pe. Vieira nunca permitiu que sua concepção mística do Plano divino e ortodoxia teológica contrastassem com seus empreendimentos ditos “seculares”, afinal, sabia que tal Plano exigia a interferência humana, em que os missionários, em especial, comportar-se-iam como verdadeiros “agentes” veladores do futuro

<sup>114</sup> “Modo como se há de Governar o Gentio que há nas Aldeias do Maranhão e Grão-Pará” [s/d]. In: VIEIRA, Antônio, S.I. Escritos instrumentais sobre os índios. Op. Cit., pp. 72-83.



traçado para a humanidade na profecia cristã que ainda se cumpriria (NEVES 1978: 31; PÉCORA, 1994: 66 e segs).

Vieira, cuja missionação revestia-se de contemplação e ação ao mesmo tempo, seguira as pegadas fincadas no solo arenoso da experiência jesuítica do século XVI, do Pe. Manuel da Nóbrega, pioneiro em perceber a necessidade de adaptação do projeto inaciano junto aos gentios e seus “costumes” na Colônia. Para o primeiro Provincial do Brasil, a justificativa teológica e política da conversão devia ser realçada no uso persuasivo do medo. O medo, no sentido empregado por Nóbrega, não sugeria a coerção forçada da vontade indígena para aceitar os preceitos cristãos, nem a própria Companhia, desde sua gênese, prescrevia tal possibilidade. De certo, Nóbrega em seu *Diálogo*, referia-se ao conceito tomista de *medo servil*<sup>115</sup>, quer dizer, a absorção do medo punitivo provocado pela ira divina. Esse medo, ou terror psicológico – diria Gambini (2000), nos castigos celestes provocaria nos infiéis – mas também nos fiéis – o desejo ardente e incondicional da obediência. Neste sentido, para Nóbrega<sup>116</sup> e Vieira, os povos indígenas tinham que ser submetidos à força (ao aldeamento) para só então, posteriormente, serem convertidos pela persuasão.

Os missionários jesuítas, em Ibiapaba, nunca titubearam em usar dessa persuasão – muitas vezes construída na coerção velada –, no trato com os povos indígenas. Um caso ilustrativo dessa ação envolveu um dos Principais, D. Simão Taminhobá, no início da década de 1690. Esse morubixaba, recusando-se a descer ao litoral junto com os seus, foi persuadido pelo medo, uma vez que o Pe. Ascenso Gago, sabendo do retorno do terço dos Paulistas do sertão do Rio Grande, comandado pelo mestre-de-campo, Matias Cardoso de Almeida, solicitou sua presença nas Serras. E diante de todos os Principais reunidos, ameaçou o jesuíta:

<sup>115</sup> Além do *medo servil*, São Tomás de Aquino menciona, em seus escritos, o *medo filial*, ou seja, “o temor inspirado pela sujeição à autoridade divina”. Este era próprio dos que acreditavam em Deus e na Sua Igreja constituída. Cf. EISENBERG, José. Op., Cit., p. 107.

<sup>116</sup> Eisenberg, analisando o estilo socrático do *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* [1556-1557], conclui que para Nóbrega todos os pagãos podiam ser convertidos pela pregação; no entanto, os “pagãos civilizados” precisavam apenas ser persuadido com uma argumentação racional; enquanto que os “pagãos brasileiros” necessitavam de outra estratégia missionária, justificando assim, a prática do *medo servil*. Id. Ibidem, pp. 105, 106.

“Não obstante dizerem-lhe assim o Mestre de Campo [Matias Cardoso], com o capitão João Freire Farto, que a razão única porque os não levavam em aquela ocasião era a intercessão dos Padres e outras muitas razões que os puderem obrigar à descida (...), *que a todo o tempo que não quisessem descer e ser cristãos lhe fizesse aviso porque com a sua tropa viria logo a descê-los e aldeá-los por julgar fazia nisso serviço a Deus e a El-Rei, e isto mesmo repetiu em a língua brasílica diante de todos os Principais da Serra*”<sup>117</sup> (grifos nossos).

Mesmo antes da chegada do referido mestre-de-campo, D. Simão, em sinal de apaziguamento, enviara o irmão como embaixador para avisar aos padres, “como promessa de que logo trataria de conduzir plantas para a costa do mar, para adonde desceria sem falta”. Óbvia estratégia jesuítica, mas também perspicácia aguçada do chefe indígena que evitava um possível confronto direto com os Paulistas que, com seu poderio bélico superior, certamente, já se tornara notícia geral entre os índios, pelos embates ocorridos na região de Jaguaribe e Açu, entre as Capitanias do Ceará e Rio Grande<sup>118</sup>.

Em 1656, o Pe. Vieira, tendo chegado de Lisboa, escreve ao Provincial do Brasil, queixando-se da pouca assistência às missões do Maranhão, aludindo por seu turno, a clara discrepância entre o número de missionários envolvidos na evangelização e o território abarcado – segundo ele, “desde o rio das Amazonas até o rio da Cruz, ou Camocim”. Fazendo uso do acúmulo de informações sobre as conquistas iniciadas, décadas antes, Vieira segue o percurso aproximado deixado por Luís Figueira, às margens do rio Tocantins, no Pará, demonstrando uma organizada continuidade da expansão jesuítica nessas glebas – preparadas para o cultivo da vinha sagrada<sup>119</sup>.

Sendo assim, não se sustentam as teses que percorrem vários estudos sobre os jesuítas na colônia portuguesa, ao longo de várias décadas, que tratam

<sup>117</sup> Cf. “Carta Ânua do que se tem obrado na missão da Serra de Ibiapaba desde o ano de 93 até o presente de noventa e 5 para o Padre Alexandre de Gusmão da Companhia de JESUS Provincial da Província do Brasil” [10/10/1695]. In: LEITE, Serafim, S.I. Op. Cit., III, pp. 38-56.

<sup>118</sup> Sobre os embates do terço de Matias Cardoso na região do Açu e Jaguaribe, vide: A Guerra do Açu. In: PUNTONI, Pedro. Op. Cit., pp. 123-180.

<sup>119</sup> Para um comentário sobre a carta de Vieira ao Provincial e, ainda, uma discussão sobre as “fronteiras da Cristandade” no Maranhão, vide: CARDOSO, Alírio Carvalho & CHAMBOULEYRON, Rafael. Fronteiras da Cristandade: relatos jesuíticos no Maranhão e Grão-Pará (século XVII). In: PRIORI, Mary Del & GOMES, Flávio dos Santos (orgs). *Os senhores dos rios*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003, pp. 33-60.



esses homens e a Ordem que representavam, como meros instrumentos de dominação do Império português, ou ainda, em flagrante contraditório, como defensores apaixonados da liberdade indígena. Nem uma coisa, nem outra. Pensar em quaisquer dessas teses é minimizar e reduzir a história humana a explicações simplista e/ou maniqueísta<sup>120</sup>, pois acabam por abstrair esses homens do curso de uma história vivida com todas as particularidades dela decorrentes.

A trama histórica é vivenciada – ou para nos aproximarmos de uma fecunda reflexão histórica –, é experienciada dentro de um processo espaço-temporal peculiar, sem retorno, que simplesmente nunca mais será vivida (THOMPSON, 1981; SAHLINS, 2003). Pensarmos, talvez, como sugere Baêta Neves (1997: 294), o Estado do Maranhão e Grão-Pará do século XVII, como um imenso palco teatral<sup>121</sup> onde os diversos atores – agentes coloniais –, representavam vários papéis, em diversas peças, a todo instante, possa ser um caminho epistemológico fecundo no entendimento das práticas missionárias que envolveram homens e mulheres, no emaranhado e, por vezes, opaco tecido social.

Há de se acrescentar, contudo, que vários foram os obstáculos enfrentados pelos jesuítas no que concerne a manutenção de suas missões, em Ibiapaba, entre eles, a sempre apontada desordem provocada pelo demônio, que em suas análises, ganhava materialidade através das “costumes” indígenas. Neste sentido, como se processou a interferência dos padres nesse contexto e, por conseguinte, como os nativos construíram sua leitura desses novos empreendimentos, que buscava o controle efetivo de suas práticas sociais?

<sup>120</sup> Para uma seminal discussão sobre as concepções redutora e simplista sobre os inacianos na Colônia, vide: Continuidade, totalidade, periodização, cortes. Sobre a historiografia da religião do Brasil-Colônia. In: NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997, pp. 37-78.

<sup>121</sup> Vale lembrar que a metáfora do mundo como teatro fora um dos temas recorrente entre os escritores da época Barroca, dentre eles, o próprio Pe. Vieira. Cf. *Semen est verbum Dei*. In: SANTOS, Beatriz Catão Cruz. *O pináculo do temp(l)o: o Sermão do padre Antônio Vieira e o Maranhão do século XVII*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997, pp. 73-92.

## CAPÍTULO II

---

# DESORDEM E HERESIA NA *REPÚBLICA DE BACO*

"Desta maneira, dentro em poucos dias foram uns e outros semelhantes na crença e nos costumes; e no tempo em que Ibiapaba deixava de ser república de Baco (que era poucas horas, por serem as borracheiras contínuas de noite e de dia), eram verdadeiramente aquelas aldeias uma composição infernal, ou mistura abominável de todas as seitas e de todos os vícios, formada de rebeldes, traidores, ladrões, homicidas, adúlteros, judeus, hereges, gentios, ateus, e tudo isto debaixo do nome de cristãos e das obrigações de católicos". Pe. Vieira, *Relação da missão da Serra de Ibiapaba*, 1660.



## 2.1. Ordenar para converter: a contabilidade da Salvação

Mencionamos, anteriormente, o preceito jesuítico, na sistematização do relato cotidiano de seu trabalho catequético, prescrito por Santo Inácio através de seu secretário pessoal, Pe. Juan Polanco. De maneira, que o dia-a-dia dos aldeamentos era matéria obrigatória nos relatos encaminhados ao Superior e deste para o Provincial que mantinha, por fim, perene diálogo com a Assistência de Portugal e o Generalato, em Roma.

Novamente, temos que nos reportar a *Visita*<sup>1</sup>, do Pe. Vieira para elucidação do cotidiano das missões, especialmente, na manutenção dos sacramentos cristãos, controle do tempo e sua organização interna. A segunda parte, "Do que pertence à cura espiritual das almas", é onde se pode perceber mais claramente a preocupação desta ordenação para a Salvação:

### §14. Doutrina da manhã:

"Todos os dias da semana, acabada a oração, se dirá logo uma missa que a possam ouvir os índios antes de irem às suas lavouras; e para isso se terá a oração a tempo que quando sair o sol esteja ao menos começada a missa, a qual acabada se ensinarão aos índios em voz alta as orações ordinárias: a saber Padre Nosso, Ave-Maria, Credo, mandamentos da lei de Deus, e da santa Madre Igreja".

O mesmo ocorria com a *Doutrina da tarde* (§16). Se essa era tarefa em dias ordinários, o mesmo se dava para dias santos e/ou de festividades litúrgicas:

"Aos sábados na doutrina de pela manhã, e aos dias de Nossa Senhora se acrescentarão nas orações ordinárias a Salve Rainha; e nos sábados de tarde e vésperas da Senhora se rezarão em lugar da doutrina, as suas ladainhas (...); Na quaresma podendo ser, se farão, todas as sextas-feiras, as procissões dos Passos com a ladainha, prática de Paixão, disciplina; e o mesmo com maior solenidade na semana santa" (§20).

A prática doutrinal imposta devia fazer parte do cotidiano dos nativos, confundindo-se com a ordenação do trabalho na lavoura, preenchendo o "vazio" de seus dias, das horas "ociosas", pelo menos, na percepção inaciana: "mas é tão

<sup>1</sup> LEITE, Serafim, S.I. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa / Rio de Janeiro: Livraria Portugália / Instituto Nacional do Livro, 1938-1950, IV, pp. 106-124.

grande a inércia desta gente, e o ócio em que excedem a todos os do Brasil”, disse, indignado, o Pe. Vieira<sup>2</sup>. Entretanto o controle ia mais além do que o simples agendamento das tarefas. Era preciso saber o que os índios pensavam, ter certeza de seu entendimento sobre o que lhes era ensinado, enfim, ter certeza da percepção indígena sobre os mistérios da Santa Igreja Romana. Nada mais conveniente, neste sentido, que a prática da confissão, que se mostrava uma preocupação sempre presente e cercada de cuidados: “O padre que tiver à sua conta alguma povoação, ou povoações de índios, fará todos os anos lista de todos os que forem capazes de confissão, de modo que nenhum fique sem se confessar”, admoestou Vieira, no § 30 de sua *Visita*.

Vale lembrar, ainda, que a prática da confissão colonial fazia parte de uma “nova antropologia religiosa”, adaptada pelos jesuítas a partir de suas experiências no Novo Mundo, havendo até mesmo, casos inusitados como, por exemplo, o uso de crianças como intérpretes<sup>3</sup> dos segredos confessados pelos penitentes. Sem dúvida, prática inovadora, nos idos de 1552, ademais, tal adaptação não passaria despercebido pela Prelazia do Brasil, na pessoa do bispo Pedro Fernandes Sardinha, que se mostrou, nesse tempo, ferrenho opositor dos jesuítas na Colônia. Os Superiores da Companhia, em Roma, aceitaram de bom grado o que a “experiência” peculiar junto aos índios do Brasil – argumentado por Nóbrega – havia trazido como resultado prático na conversão indígena e, mesmo com os acalorados debates de início e pressão local, praticamente, dissipou-se com a trágica morte do primeiro prelado do Brasil, quando voltava de Portugal e acabou naufragando em águas brasileiras, sendo morto e comido pelos Caeté (LEITE, 1938-50, II: 282-287).

Além da confissão, a prática batismal em massa também surgiu como forte sinal de conversão nativa, nos primeiros anos do trabalho jesuítico, que,

<sup>2</sup>VIEIRA, Antônio, S.I. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” [1660]. In: GIORDANO, Cláudio (coord). *Escritos Instrumentais sobre os Índios*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992, p.148.

<sup>3</sup>O bispo Sardinha, no século XVI, até permitia um intérprete na confissão por conta da demanda e pouco conhecimento dos dialetos indígenas, mas que deveria ser “homem prudente e honesto”. Já em 1552, havia notícias também de mulheres usadas pelos jesuítas como intérpretes na prática confessional. Cf. O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Tradução Domingos Armando Donida. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004, p. 238.



apesar dos declarados e animadores resultados, não passavam de números superficiais. Ora, o batismo, em massa, promovido pelos padres no primeiro século da Conquista, apresentou resultados frustrantes, uma vez que os nativos voltavam a praticar os antigos "costumes", não absorvendo, assim, os preceitos cristãos ensinados pelos padres, e o que era pior, teologicamente, significava a perda definitiva de sua alma como sinal de heresia. Se o método de batismo trouxe questionamentos de ordem dogmática ou teológica – o relatado despreparo indígena de entendê-lo e seu significado intrínseco na tradição cristã –, todavia, continuava sendo passagem obrigatória para entrada na nascente Cristandade. No §25 - *Registro dos batismos*, sugeriu Vieira:

"Nos livros dos batismos se declare o mês, ano, e se escrevam os nomes dos padrinhos com seus sobrenomes, em caso que os não tenham, se lhes porão de seus pais, ou outros sinais que bastem a individuar as pessoas (...); Nos batismos dos adultos, se declarem os nomes que tiveram na gentildade, e os que lhes puseram de novo".

O batismo como sinal para "individuar as pessoas". Este era um dos argumentos do padre que, na completa negação na inteligibilidade dos grupos nativos, nomeava àqueles que aceitassem – não importando muito de que forma – os ensinamentos da Santa Igreja. Notem, que o rito cristão transformava, como em passe de mágica, o *gentio*, o *bárbaro* e o *indômito*, em humano completo em sua plenitude, integrante de um mundo civilizado ou, na feliz assertiva de Baêta Neves (1978: 47), "como membro de uma comunidade ungida pelo Verbo"; o novo nome – geralmente de Santos cristãos, acoplado à antiga designação gentílica, também aparece como marca identificadora, como um cristão até certo ponto sob condição, numa clara aproximação do *alter* e do *ego* que, em última instância, segregava, diferenciava. Aproximação sim, mas para demarcar diferenças.

Neste sentido, o batismo para os padres marcava não somente o rompimento com antigos costumes ancestrais e nascimento de uma simbologia espiritual, mas, dentro da ideologia da catequese, o nascimento também religioso (de caráter doutrinal e litúrgico) e social do indivíduo. E no contexto do ministério, significava ainda, "sinal de conversão – o signo de sucesso da missão" (NEVES,

1978: 74). Com esse sacramento, em especial, efetivamente, expandia-se a Cristandade e dissipava-se o paganismo.

Entre os Tupinambá, a escolha dos nomes não era tarefa fácil e, por vezes, exigia mesmo, a organização de um conselho para indicar uma denominação que melhor exprimisse “a personalidade psicológica e mística de seu portador” (MÉTRAUX, 1979: 97). Por isso a constante mudança ou acréscimo de novos nomes aos usados desde criança - que assinalavam seu prestígio social<sup>4</sup>, e a estreita ligação com o Mundo dos espíritos e com a natureza - de elementos do Mundo animal, vegetal, mineral -, mas também associados a alimentos ou objetos manufaturados.

Em Ibiapaba, os relatos jesuíticos dão conta de índios conhecidos por Cobra Azul, Lagartixa Espalmada, Milho Verde, Mel Redondo, Acaju (fruto do cajueiro), Mandiaré (espécie de mandioca), Carapecu (acarás ou peixe de escama), Antonio Carajbpocu<sup>5</sup>, Diabo Ligeiro e Diabo Grande.

Este último era o Principal da maior aldeia contatada pelos missionários, no primeiro momento, em 1607. Sua designação (em tupi, *Jurupariçu*) refere-se a *Jurupari* ou *Yurupari* acrescido do qualificativo *açu* (grande). Para Alfred Métraux, o *Yurupari* amazônico seria um espírito dos bosques, “espécie de ogre ou de divindade, de acordo com cada uma das tribos”. Apesar de não encontrar qualquer relação entre essa divindade e os espíritos dos mortos, conclui-se que os padres o consideravam equivalente ao Diabo na tradição cristã (MÉTRAUX, 1979: 46, 47).

Entretanto, tal designação não partira dos primeiros missionários, pois, ao que se sabe, Diabo Grande, juntamente com Mel Redondo, tinham sido os principais oponentes da tropa de Pero Coelho, nas Serras de Ibiapaba, em expedição anterior, em 1603. Assim, a denominação de clara temeridade, talvez,

<sup>4</sup> O ritual antropofágico tupi marcava esta mudança: “De todas as honras e gostos da vida”, mencionou Cardim (1978 [1625]: 159), “nenhum é tamanho para este gentio como matar e tomar nomes nas cabeças de seus contrários”. Para Fausto (*apud* NOVAES, 1999: 267, 268), “o matador emerge como um novo homem, mais forte e mais criativo, mas ao mesmo tempo mais perigoso, pois passa a conter em si uma nova subjetividade: aquela de sua vítima”.

<sup>5</sup> Um dos índios mortos com Francisco Pinto no ataque dos Tarairiú, em 1608. Na análise de Sobrinho, a etimologia da palavra Carajbpocu ou Caraiba pocu (ou mucu), referia-se a um catecúmeno de elevado prestígio junto aos padres. Cf. SOBRINHO, Thomas Pompeu. “Notas e comentários”. In: *Três Documentos do Ceará Colonial*. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1967, p. 145.



fora construída durante o confronto belicista do açoriano com os guerreiros de Jurupariçu. É importante notarmos que essa expressão, em sua etimologia, perdeu o significado em descompasso com a realidade, pois, logo após a morte do Pe. Francisco Pinto, alguns índios convencidos por “feiticeiros” quiseram matar também o missionário sobrevivente, Luiz Figueira, alegando que este traria soldados portugueses para vingar a morte de seu irmão de hábito. E “como o diabo grãde he sagaz”, continua o autor da *Relação do Maranhão*, convenceu-os do contrário, deslocando o furor da vingança sobre os nativos que assassinaram o *Pai-Pina*. De modo, que o Diabo Grande evitou a trágica morte do jesuíta e acabou por desfazer a sanha destrutiva do demônio, “imigo de nossa salvação”<sup>6</sup>.

Não raramente, índios com nomes cristãos também usavam dessa condição, como instrumentos de negociação (de âmbito político) no bojo da nova ordem social em construção, principalmente, entre os Principais e seus jogos de alianças com o Império português. Jacob de Sousa e Castro era a designação cristã do Principal que mais auxiliou os padres em Ibiapaba, na década de 1690. Em 1715, recebeu carta do governador geral do Estado do Maranhão, Cristóvão da Costa Freire, que, não poupando elogios se dirigia ao “Governador dos Índios da sua Nação Tabojara” nos seguintes termos:

“Pelos Reverendos Padres Missionários da Companhia de Jesus, se me fez presente o zelo com que Vossa Mercê e a sua gente se mostraram, na ocasião em que os Tapuias, quiseram invadir os vassallos de El-Rei meu Senhor unindo-se Vossa Mercê com sua gente aos Porgueses [...] pelo qual já mereceu, que o dito Senhor o honrasse com carta assinada pela sua real mão, me acho obrigado a agradecer-lhe de novo este particular serviço”<sup>7</sup>.

A carta termina com a expressão, comumente, trocada entre autoridades cristãs e súditos de sua majestade na Colônia: “Deus guarde a Vossa Mercê”. Mas não pára por aí. Em 1723, pelos serviços prestados, a Coroa concede, aos três Principais de Ibiapaba, José de Vasconcelos, Felipe de Souza e Sebastião

<sup>6</sup> FIGUEIRA, Luiz, S.I. “Relação do Maranhão [1608]”. In: *Três Documentos do Ceará Colonial*. Op. Cit., p. 103.

<sup>7</sup> “Carta que se escreveu [rasurado] Jacob de Sousa e Castro, Governador dos Índios da sua Nação Tabojara” [1715]. In: *Documentos Históricos* – DH, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 1938, vol. 40, p. 10.

Saraiva, o título de Dom e hábitos de Santiago<sup>8</sup>, com soldos de 20\$000 reis anuais (ARARIPE, 1958: 61). Na sociedade do Antigo Regime, tais mercês tinham importância maior que a condição econômica de seus postulantes, por isso a freqüente recusa na concessão desses títulos honoríficos, mesmo a membros de famílias importantes e abastadas. Por hora – discutiremos o papel dos Principais em tópico específico -, basta destacar que a valorização de algumas lideranças indígenas fazia parte da política colonial, na aproximação com alguns povos, ora como aliados contra outros europeus, ora contra grupos nativos hostis ao processo, em clara tentativa de transformá-los em “novos súditos cristãos do Império português” (ALMEIDA, 2000).

Infelizmente, nenhum dos livros de registro proposto por Vieira e, certamente, usados nos aldeamentos, é hoje conhecido dos pesquisadores brasileiros, tanto os que se referem às receitas e despesas, na missão, quanto os de registro de batismos, de casamentos e anotações referentes aos índios de pouca doutrina que deviam receber um “reforço” na aprendizagem. Não sabemos, ao certo, se porque ainda não foram encontrados em Arquivos da Companhia na Europa e no Brasil, ou simplesmente, se foram perdidos e/ou extraviados após a expulsão dos jesuítas da colônia portuguesa, no ano de 1759.

Seja como for, são fortes indícios na organização do trabalho catequético. Mais que simples informações, tratava-se de ricos elementos identificador e classificatório em relação direta com o outro – nativo. Nesse aspecto, ricamente dialógico, de entendimento das diferentes sociedades indígenas sob seus cuidados, afinal, os jesuítas nomeavam, esclareciam diferenças e segregava todo um relevo social que lhes parecia de situação caótica e demoníaca - Mundo então desconhecido, mas que urgia a presença de sua leitura e interferência. A missão estendia-se, desse modo, ao dia-a-dia das práticas sociais e desafiavam lógicas culturais distintas a um encontro, a uma mútua tradução.

---

<sup>8</sup> A partir do século XVI, D. João III reuniu o grão-mestrado das três ordens militares – Cristo, Aviz e Santiago -, numa poderosa instituição religiosa e militar cujo objetivo era distribuir comendas e hábitos como “instrumentos de clientelismo para a coroa e de promoção social para os premiados”. Cf. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial – novos súditos cristãos do Império português*. Campinas: Tese de doutorado, Universidade de Campinas, 2000, p. 150.



Assim, o aldeamento entendido como ápice do trabalho catequético precisava de uma topologia de enquadramento dos gentios, e os padres inacianos foram os protagonistas desta construção. Mesmo obtusos à alteridade indígena em sua plenitude, não se furtaram às responsabilidades enquanto portadores da tradição cristã, forjando o que consideravam a “correta alocação de coisas bem definidas, de nomes claros, em lugares ordenados” (NEVES, 1997: 292). Desse preceito do pensamento jesuítico, resultou um admirável levantamento topográfico das Serras de Ibiapaba, além de uma distribuição demográfica dos diversos povos contatados.

De forma que a natureza, no início do trabalho de reconhecimento junto aos índios, parece ter sido o primeiro dos obstáculos a missionação. A relação que os jesuítas tinham com a flora, a fauna e o clima, no inóspito sertão que tinham que atravessar para chegar à verdejante Ibiapaba, cercava-se de uma espécie de metafísica bíblica, cujo enfrentamento se justificava apenas, como sacrifício para a fundação da missão, tal qual, antigos servos de Deus – como os apóstolos, que teriam passado toda sorte de dificuldades e mesmo, sacrificado à própria vida por uma promessa maior de Salvação, não apenas da sua, mas de todas as almas que seriam convertidas.

A visão inaciana da desordem natural é mais nítida quando nos deixamos levar pelas palavras do Pe. Luiz Figueira, relatando o percurso enfrentado por ele e seu companheiro, Pe. Francisco Pinto, desde a barra do rio Jaguaribe até as montanhas de Ibiapaba. E na tentativa de tornar conhecida ou reconhecível a desoladora paisagem do caminho, os inacianos acabaram por embrutecê-la, adjetivando a fauna silvestre de maneira que pouco lembraria quaisquer dos animais no perdido paraíso terreal.

“Nesta triste serra dos corvos [atual Serra de Uruburetama] parece q’ se ajuntarão todas as pragas do Brasil, innumeráveis cobras e aranhas a q’ chamam caranguejeiras, peçonhentíssimas de cuja mordedura se diz q’ morrem os homens, carrapatos sem conta, mosquitos e moscas q’ magoão estranham.te e ferem como lancetas fazendo logo saltar o sangue fora e assy parecião os índios leprosos da mordeduras, nem eu fizera caso de escrever essas cousas senão fossem extraordinárias”<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> FIGUEIRA, Luiz, S.I. “Relação do Maranhão [1608]”. Op. Cit. p. 81.

Difícil não lembrarmos também, as pragas que, por inspiração divina, abateram-se sobre o Antigo Egito, quando faraó recusou-se a libertar os filhos de Israel transcrito no livro bíblico de Êxodo (cap.VIII): rãs, berrachudos, moscões, pestilências e furúnculos. Marcas de castigo de um Deus vingativo e ciumento de outros ídolos, sobre um povo que recusara obedecer-Lhe. Na verdade, o missionário quis aproximar seus leitores (alguns, jovens jesuítas em Portugal) de uma realidade já conhecida do Antigo Testamento. Exagero ou não, o fato é que a concepção do percurso deve ser compreendida como uma primeira tentativa de entender o desconhecido e vasto território em face de referenciais que fossem próprios dos membros da Companhia de Jesus e da tradição cristã.

O mesmo ocorreu a Ascenso Gago que, para explicar uma chuva torrencial que destruíra os campos cultivados nas Serras, comparou-a a um dilúvio sem precedentes (LEITE, 1938-50, III: 58). E por extensão, assim como o calvinista francês, Jean de Léry, encontrou o dilúvio bíblico ouvindo a “balada” de uma “assembléia” de Tupinambá – cuja língua tupi desconhecia, na baía do Rio de Janeiro entre 1556-1558; os padres fizeram o mesmo, ou seja, fizeram um “retorno ao Ocidente” e ao “texto cristão”. Nas palavras de Certeau (2002: 215)<sup>10</sup>, “o relato produz um retorno, de si para si, pela mediação do outro”. Estava nascendo uma nova Cristandade.

Por isso, o trajeto não fora feito de qualquer maneira, como uma expedição qualquer liderada por militares e/ou aventureiros em busca de enriquecimento fácil de “peças e pedras”<sup>11</sup>, mas concebido como uma peregrinação religiosa em sentido lato:

“..., logo pella menha rezávamos o itinerário e ladainhas de Nossa S'ora e depois entre dia as dos Santos e co nossos bordões na mão e nosso cabasso de agoa nos hiamos caminhando tendo nossa oração pello caminho como podíamos o tempo q' nos parecia”<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Para uma instigante discussão do texto “etnográfico” de Léry, vide: Etno-grafia: a oralidade ou espaço do outro: Léry. In: CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2ªed.- Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, pp. 211-242.

<sup>11</sup> Para Holanda, tais expedições não encontrando ouro ou pedras preciosas na “geografia fantástica” das lendas inventadas pelos índios, tinham na “caça ao gentio” a possibilidade do lucro fácil e garantido. Cf. Peças e pedras. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6ªed. São Paulo: Brasiliense, 1996, pp. 35-66.

<sup>12</sup> FIGUEIRA, Luiz, S.I. “Relação do Maranhão [1608]”. Op. Cit., p. 78.



Se a expedição pioneira dos padres fora uma empresa de reconhecimento, como o autor afirma, entretanto, diferenciava-se da de Pero Coelho (1603), pelas ações e pelos atores envolvidos: sessenta índios, sem guarnição militar, com liderança de dois missionários sob o auspício da Cruz.

Pouco mais de cinquenta anos mais tarde, Pe. Vieira, discorrendo sobre a *terra talha*, enquadrou os índios e mais importante, sua potencialidade, para se tornarem cristãos, numa analogia com os “negros penhascos”. Nesse trecho, logo abaixo, é possível percebermos a mistura de espanto frente à natureza, mas que seu espírito missionário, finda por desenvolver uma visão utilitarista para sua exploração, de missões ainda futuras:

“Ibiapaba, que na língua dos naturais quer dizer *terra talha*, não é uma só serra, como vulgarmente se chama, senão muitas serras juntas, que se levantam ao sertão, das praias do Camucí, e mais parecidas as ondas do mar alterado, que a montes, se vão sucedendo, e como encapelando umas após das outras em distrito de mais de quarenta léguas: são tôdas formadas de um só rochedo duríssimo e em partes escavado e medonho, em outras cobertas de verduras e terra lavradia, como se a natureza retratasse nestes negros penhascos a condição de seus habitantes, que sendo sempre duras, e como de pedras, às vezes dão esperanças, e se deixam cultivar.”<sup>13</sup> (grifos nossos).

A despeito de estritas descrições físicas do altiplano, na forma de seus montes e sua total extensão, Vieira faz uso de uma figura de linguagem para demonstrar sua tradução da condição indígena para receber os ensinamentos cristãos que mereciam, de seus futuros missionários, um cuidado todo especial, “que sendo sempre duras, e como de pedras, às vezes dão esperanças, e se deixam cultivar”. Assim, a cristianização indígena era antecedida – e às vezes se fez concomitante com a cristianização da paisagem (MEIHY *apud* ASSUNÇÃO, 2000: 150). Primeira etapa de um longo processo cujo objetivo final era a conversão da gentilidade, porém, não do gentio em si, mas em seu ambiente de vida, nas suas relações sociais, enfim, de seu Mundo visível e invisível, para parafrasearmos Héctor Bruit<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> VIEIRA, Antônio, S.I. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” [1660], Op. Cit, p. 148.

<sup>14</sup> BRUIT, Héctor. O visível e o invisível na conquista hispânica da América. In: VAINFAS, Ronaldo (org). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

Um dos passos quase imperceptíveis dessa construção na imposição dos sinais cristãos é a denominação dos aldeamentos, que, pelo menos, em um exemplo específico em Ibiapaba, suscita o contexto missionado. Em 1700, a antiga missão de São Francisco Xavier – nomeado pelo próprio Pe. Vieira, em 1660, comportando claros sinais de perseverança no trabalho de campo –, passa a chamar-se Nossa Senhora da Assunção, sugerindo tal homenagem à Virgem Maria, uma certa estabilidade geral entre os índios – já que seu nome figurava apenas certa veneração contemplativa, como “Mãe de Deus”<sup>15</sup> –, completamente, diversa do período de Vieira, em que como vimos, sofria constantes disputas pela mão-de-obra indígena com colonizadores. Em artigo empolgante, Manuela Carneiro da Cunha discorre sobre uma das alternativas criada pelos jesuítas na construção da identidade cristã junto aos índios, no Novo Mundo, através do traslado de relíquias de Santos católicos (CUNHA, 1996), contudo, parece que ainda estão em aberto as razões que os levavam a colocar muitos de seus aldeamentos sob a invocação das “Virgens”.

De fato, como bem apontado por Assunção (2000: 151), a área da missão precisava de elementos próprios, de marcadores da nova ordem em construção, pois, fundar “uma nova realidade definia a emergência de uma nova identidade cultural, que necessitava afirmar-se como dominante”. Por isso, a urgência sempre presente no trabalho catequético em construir igrejas e reorganizar os espaços. Mesmo na expedição de reconhecimento, liderada pelo Pe. Pinto, cujo objetivo não era estabelecer-se entre os nativos, a construção da paisagem cristã teve início:

“... pera o qual nos pedirão [60 índios que estavam com o padre] lhe *levãtassemos hua cruz*, o q’ fizemos co gosto p.q’ sombra desta arvore p. entretanto ao venhão ajuntar estas avesinhas amedrontadas dos gaviões e aves de rapina pêra q’ depois de juntos todos se viessem pêra a Igreja como *prometerão pellos certificarmos da liberdade q’ sua magestade lhes dava*”<sup>16</sup> (grifos nossos).

<sup>15</sup> Levantamos algumas hipóteses sobre essa mudança de padroeiro em Ibiapaba, no último tópico do capítulo final.

<sup>16</sup> FIGUEIRA, Luiz, S.I. “Relação do Maranhão [1608]”. Op. Cit., p. 80.



Notem que a intenção de erguer o mais significativo símbolo da tradição cristã, nessas terras desoladas, fora corroborada pela intenção nativa de buscar proteção contra apesadores que poderiam atacá-los. A materialidade da convenção espiritual levantada com o templo – mesmo alguém do que gostariam os sacerdotes –, era sinal de vassalagem real, portanto os índios estariam sob sua proteção. Ou seja, os índios também se movimentavam e negociavam a construção do novo espaço, obviamente, com finalidades diferenciadas.

Entretanto, não podemos perder de vista que a idéia de erguer uma cruz também podia estar relacionada à própria cosmologia tupi, especificamente, na sua relação com os espíritos: “Os tupinambás sentem-se rodeados por uma multidão de espíritos, que perambulam por toda parte, sobretudo em matas e sítios obscuros”, salientou Métraux (1979: 56). Aparecendo sob formas variadas (pássaros, morcegos, salamandras, etc.) ou através de vestígios naturais (ruídos, ventania, etc.), esses espíritos seriam antepassados mortos que buscavam algum tipo de oferenda, que lhes negando, provocavam inúmeros malefícios, como doenças, derrota nas guerras, possessões e, mesmo, interferindo nas estações climáticas, enfim, os espíritos influenciavam toda organização social indígena.

O Pe. Claude d’Abbeville – capuchinho francês que vivera entre os índios no Maranhão –, relatou a maneira encontrada pelos indígenas para afastar esse perigo do Além:

“Têm os índios outra superstição: a de *fincar à entrada de suas aldeias um madeiro alto, com um pedaço de pau atravessado por cima*. Aí penduram quantidade de pequenos escudos feitos de folhas de palmeiras, do tamanho de dois punhos; nesses escudos pintam, de preto e vermelho, um homem nu. Como lhes perguntássemos a razão de tal costume, disseram-nos que os seus pajés lhes haviam recomendado para o fim de afastar os maus ares”<sup>17</sup> (grifos nossos).

<sup>17</sup> Cf. Espíritos. In: MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guarani*. Prefácio, tradução e notas de Estêvão Pinto; apresentação de Egon Schaden – 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979, pp. 56-62.

Uma das causas do êxito dos missionários entre os Tupi, no Maranhão, foi a promessa de sempre manter os espíritos afastados das aldeias, contudo houve uma leitura precipitada por parte dos padres que enquadraram toda diversidade considerável de seres espirituais da cosmologia indígena, num único reduto de símbolo cristão que representava a maldade personificada no demônio (MÉTRAUX, 1979: 56-62).

A construção de uma paisagem cristã, em terras gentílicas, fora sempre acompanhada por uma espécie de contabilidade da salvação. As fontes que conseguimos elencar não trazem, em princípio, quaisquer diferenças marcantes nos números apresentados, quer de índios aldeados quer de índios que podiam ser aldeados, no momento que os missionários considerassem oportuno, numa clara sistematização de dados e informações coletados, que a mera substituição de um sacerdote ou Superior no território missionado – resultado, talvez, de uma ordem superior para ocupar outros cargos na hierarquia da Companhia ou assistência espiritual noutra parte da imensa Província Jesuítica e, ainda, da repentina expulsão acionada por guerra ou levante nativos –, não poriam em risco anos de trabalho missionário.

Essa preocupação com a descontinuidade catequética era também uma preocupação na ordenação do cotidiano nas missões, que quase sempre recaia sobre o controle pessoal dos índios. O “remédio das almas”, disse Pe. Vieira, devia ser aplicado, individualmente, sempre que necessário, num reforço doutrinário para catecúmenos displicentes – “se há alguns mais rudes”.

“Isto se poderá fazer mais comodamente, quando as Aldeias se desobrigarem pela quaresma, pondo à margem das listas, defronte do nome do que há mister ser ensinado este sinal + [uma cruzinha] para que o mesmo padre, ou outro que lhe suceda, conheça os que necessitam de ser catequizados”<sup>18</sup>.

A pegada do último fio de novelo para a continuação de seu emaranhado. É isso que percebemos quando percorremos os relatos que consideramos mais abrangentes, produzido pelos padres sobre a Ibiapaba e os “antigos donos da Serra”. Lidos de maneira contínua, parecem tratar de um único relato organizado,

<sup>18</sup> “Visita”. In: LEITE, Serafim, S.I. Op.Cit., IV, pp. 106-124, §16.



diferenciando-se certamente, pela experiência dos e com os nativos, sob novas circunstâncias, próprias do processo histórico.

Este é, inclusive, um diferencial importante entre os séculos XVII e XVIII que justifica nosso recorte temporal. Afinal, o primeiro século de missão em Ibiapaba, foi também um período de reconhecimento e de acúmulo de informações cruciais para o efetivo estabelecimento dos jesuítas, em 1700. Não estamos insinuando que os padres tivessem consciência disso, mas sim, que cada fracasso de permanência junto aos índios, longe de tornar-se uma justificativa para sua total desistência, forjava-se, mesmo que tacitamente, no calor dos acontecimentos, como uma ferramenta melhor aprimorada para servir ao cultivo da vinha sagrada.

“Foi o Estado do Maranhão e suas capitanias até o Grão-Pará e Amazonas, o vastíssimo theatro das ilustres acções dos Missionários da nossa Vice-Província, e a seára mais rendosa pela fertilidade de seu dilatadíssimo terreno; tão abundantes seus sertões de plantas bravas, como falto de obreiros que os domesticassem com o cultivo, replantando-as com a efficacia de seu zelo, e regando-as com o muito suor do seu rosto, à força de innumeraveis e laboriosas fadigas”<sup>19</sup>.

A analogia do Pe. José de Moraes e muitos outros missionários, relacionando o trabalho catequético e o cultivo de um campo não é mera figura de linguagem fortuita e sem significação. A vinha requer atenção, faz-se necessário observar a imprevisibilidade do tempo, entender suas particularidades: tempo de lavrar a terra, tempo de jogar as sementes, tempo de regá-las com água suficiente e, por fim, tempo de espera. A colheita - objetivo final de todo o trabalho - é também momento de festa, de comemorações, pois, chegou o momento de recolher os frutos, contabilizar e dividir a abundância.

E nessa divisão da Graça divina, o resultado da Obra emerge no significado dos números: 400 batismos, 32 casamentos cristãos, 25 batismos *in extremis* de crianças e 26 de adultos, afirmou o Pe. Ascenso Gago, em ânuia de 1695 (LEITE, 1938-50, III: 49), que apenas ilustra os vários exemplos da preocupação inaciana em demonstrar resultados em termos numéricos, todavia,

<sup>19</sup> MORAES, Pe. José de, S.I. *História da Companhia de Jesus na Extinta Província do Maranhão e Pará*. Rio de Janeiro: Typographia do Commercio, 1860 [1759], p. 26.

os números não podem ser percebidos apenas como signos ordinários e marcadores quantitativos, mas, principalmente, como símbolos de significado, na construção de uma dimensão social, que por traz dos apontamentos dos padres e, quando vinham a público, transformavam-se em excelências tipicamente mensuráveis. A contabilidade da Salvação fazia parte do pensamento jesuítico numa clara tentativa de ordenamento do caos que apareciam diante de seus olhos e, a ausência de ordem, já comentamos, era campo aberto às maquinações demoníacas. Baêta dá um passo à frente no entendimento dessa disciplina missionária sugerindo que seu fundamento possa ser encontrado no “próprio método de captação do real que aparece nos *Exercícios* estabelecidos por Inácio de Loyola” (NEVES, 1978: 47).

Para tanto, o nativo – o outro, no olhar inaciano, devia sofrer o ditame classificador dos sacerdotes. Nas Serras de Ibiapaba, a clivagem entre índios aliados e índios inimigos perpassava, concomitante, as noções de “índios” e “Tapuias” e/ou “índios de língua geral” e “de corso”. Explicando melhor, os diferentes povos indígenas contatados nas Serras, pelos jesuítas, tiveram suas alteridades alocadas numa simples conotação de desdobramento duplicado: Tupi<sup>20</sup> e “Tapuia”. Se aquele possuía como elemento convergente à língua<sup>21</sup> e certos traços sociais, este, contudo, fora construído como uma categoria política no interior das práticas coloniais. Logo, o termo “Tapuia” não pode ser “compreendido como um etnônimo”, pois, como bem apontado por Puntoni (1998: 5), “seu significado básico está associado a uma noção de barbárie duplamente construída. São bárbaros aqueles assim considerados pelos ‘outros’ que podem

<sup>20</sup> O mais conhecido representante dos Tupi eram os Tupinambá que habitavam grande parte do litoral na Colônia. Tal qual o primeiro, este termo também ganhou uma certa elasticidade conceitual abrangendo os Tamoio, no litoral de Angra dos Reis; os Tamiminó, do Espírito Santo e na margem esquerda do baixo Paraíba e sul do Macuco; os Tupiniquim, localizados entre Vitória e Camamu, emigrando para as cabeceiras do Tietê; os Caeté, que viviam entre o São Francisco e Itamaracá; os Tabajara (ou Tobajara), que imperavam no território entre a Capitania de Itamaracá e o rio Paraíba, de onde emigraram para as Serras de Ibiapaba e o Maranhão; os Petiguara (ou Potiguara), na região do rio Jaguaribe; e os Guajajara, do Vale do Pindaré. Cf. MÉTRAUX, Alfred, Op. Cit.; CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta; sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 1992, v. 35, pp. 21-74.

<sup>21</sup> Alguns autores defendem a tese de uma unidade lingüística e/ou cosmológica entre os Tupi e os Guarani, usando a expressão “Tupi-guarani” em suas análises, como, por exemplo, Estêvão Pinto (1935), Viveiros de Castro (1992), Métraux (1979), Nimuendaju (2002) e outros. Entre alguns historiadores, entretanto, esta unidade é analiticamente problemática. Cf. Pompa (2003).



ser integrados mais imediatamente à cristandade: os Tupi". De modo que os "Tapuia" representados pelos cronistas coloniais aparecem em termos negativos e, como antítese das sociedades tupis.

O Pe. Fernão Cardim, missionário jesuíta que ocupou importantes cargos na hierarquia da Companhia de Jesus (Reitor, Procurador, Provincial) e que tinha ordenado a partida de Recife dos jesuítas Francisco Pinto e Luiz Figueira para as Serras de Ibiapaba, em 1607, referindo-se aos *Tapuyas*, tornou ainda mais clara essa antítese: "Todas estas setenta e seis nações de Tapuyas, que têm as mais dellas diferentes línguas, são gente brava, silvestre e indomita, são contrarias quase todas do gentio que vive na costa do mar, vizinhos dos Porguezes", e para convertê-los conclui o sacerdote: "Somente fica um remédio, se Deus Nosso Senhor não descobrir outro, e é havendo ás mãos alguns filhos seus aprenderem a língua dos do mar"<sup>22</sup>.

Assim, as várias categorias sociais construídas no bojo da sociedade colonial para identificação das diferentes sociedades indígenas também conheceram "marcadores étnicos genéricos". No entanto, para além do binômio Tupi/Tapuia, comumente, observado e apontado nas pesquisas etno-históricas no feixe acomodação/resistência, Monteiro nos alerta, com razão, que a "tendência de definir grupos étnicos em categorias fixas serviu não apenas como instrumento de dominação, como também de parâmetro de parâmetros para sobrevivência étnica de grupos indígenas" (MONTEIRO, 2000: 6)<sup>23</sup>.

Os jesuítas, em Ibiapaba, fizeram contato com diferentes sociedades indígenas, tendo o cuidado de incluir em suas observações até mesmo a distribuição geográfica nas Serras<sup>24</sup>. Também é fato que nem todas as aldeias contatadas foram missionadas, que dizer, foram sistematicamente assistidas

<sup>22</sup> Para conhecer nominalmente esses Tapuia e a concepção classificadora de Cardim, vide: Do princípio e origem dos índios do Brasil e de seus costumes, adoração e cerimoniais. In: CARDIM, Fernão, S.I. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. Introd. e notas de Baptista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia. 2ª ed., São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939, pp. 142-181.

<sup>23</sup> Esta última afirmação de Monteiro parece ter ocorrido em Ibiapaba, sobretudo, na relação dos Principais com jesuítas e autoridades coloniais, como teremos oportunidade de demonstrar em tópico específico.

<sup>24</sup> Cf. "Carta Ânua do que se tem obrado na missão da Serra de Ibiapaba desde o ano de 93 até o presente de noventa e 5 para o Padre Alexandre de Gusmão da Companhia de JESUS Provincial da Província do Brasil" [10/10/1695]. In: LEITE, Serafim, S.I., Op. Cit., III, p. 43.

prevendo culminar em aldeamento propriamente dito. Foi o caso de três “nações de Tapuias”: *Quiratíus*<sup>25</sup>, *Quitaiaíus* e *Acongás*<sup>26</sup>, que, por dois anos, foram visitadas pelos padres, mas acabaram expulsos para a “parte do sertão” próximo ao rio Parnaíba, pelos povoadores da Casa da Torre<sup>27</sup>. O incidente com a família García d’Ávila parece ter sido o único<sup>28</sup>, já que a Ibiapaba não sofrera influência direta de seus procuradores, como ocorrera nos aldeamentos, ao longo do rio São Francisco. Outros “Tapuias” listados pelos padres eram os *Reriú* que habitavam outra serra distante oito quilômetros de Ibiapaba; os *Aconguaçu*, “também gentio de corso” que habitavam “aquela ponta da Serra de Ibiapaba que fica mais vizinha ao mar”; e, por último, os *Guanacê*<sup>29</sup>.

A distribuição de alguns povos nativos, nas Serras de Ibiapaba, que estavam ou não sob supervisão direta dos missionários, no período colonial, está esboçada no Mapa IV, tendo por base o “Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju” (1981), que reúne o “melhor acervo etno-histórico indispensável e insubstituível para qualquer pesquisa sobre as tribos indígenas da região mapeada” (BARBOSA *apud* IBGE, 2002: 22). As datas abaixo dos nomes referem-se a registros documentais usados pelo autor até 1944 – sua última versão; as setas dão conta do percurso migratório; a coloração amarelada refere-se à mesma filiação lingüística tupi, sendo sua ausência (espaços em branco) propiciada por seu

<sup>25</sup> Serafim Leite (1938-1950, III: 61), diz em nota, que se tratavam dos *Carateu* ou *Crateus*. Esta nomenclatura, contudo, não se encontra nem no “Mapa Etno-histórico” de Nimuendaju (2002) e nem na listagem de “Os indígenas do Nordeste”, organizada por Estêvão Pinto (1935).

<sup>26</sup> Estêvão Pinto (1935) não faz qualquer referência aos Quitaiaíu e Acongá; Nimuendaju (2002: 55, 58), entretanto, os cita, mas sem apontar sua filiação lingüística.

<sup>27</sup> O domínio da família dos Garcia d’Ávila durante três séculos senhoreou parte do sertão – desde a Bahia até a divisa do Piauí com o Maranhão –, ocupando uma área pouco maior de 400 léguas (2.640 Km). A autonomia dos senhores da Casa da Torre se explica em parte, pela existência do morgadio, “surgida em Portugal no século XIV com o objetivo de fortificar a propriedade nobiliária, mediante o estabelecimento de sua indivisibilidade e vinculação da herança ao direito de primogenitura”. Cf. BANDEIRA, Moniz. *O feudo: a Casa da Torre de Garcia d’Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 25.

<sup>28</sup> Na Capitania do Ceará, a Casa da Torre não conseguiu estender seus domínios até a região do Cariri (ao sul do estado), como requerido, devido à reivindicação judiciosa em Portugal de um senhor de nome Arioso que se intitulava “primeiro descobridor do Cariri”. Cf. *Id. Ibidem*, p. 248.

<sup>29</sup> Nimuendaju (2002: 41, 42, 48), cita os Anacê, que pela distribuição geográfica de seu mapa, bem poderia referir-se aos Guanacê. Cita ainda, os Reriú e Aconguaçu sem, contudo, conhecer sua filiação lingüística. Estêvão Pinto (1935) não os cita.





que, desde a chegada dos inacianos, em 1549, procuraram aprender os diferentes dialetos típicos resultando no que se convencionou chamar “língua geral”. Em princípios do século XVI, constatou Hemming (*apud* ALDEN, 1996: 476-479), existiam mais de 250 grupos lingüísticos na colônia portuguesa<sup>30</sup>.

Vale lembrar que a língua geral fazia parte de uma política lingüística estabelecida pela Coroa, mas que ganhou ressonância na Ordem de Santo Inácio, que primava pelo idioma dos povos com os quais trabalhava, tanto é assim que a aprendizagem do tupi para os missionários do Brasil foi confirmada pela Congregação Geral<sup>31</sup> jesuítica de 1594, inclusive colocada como uma das provas para entrada definitiva dos noviços na Companhia (POMPA, 2003: 88). Entretanto concordamos com Almeida (2000: 132), quando afirma que essa prática tornou-se uma faca de dois gumes para os missionários, pois se, em primeiro momento, constituiu como tentativa de homogeneização dos povos nativos, acabou por se tornar também “instrumento de mediação entre os vários grupos indígenas e os missionários”, alargando sua possibilidade de construir alianças com os poderes coloniais.

Especificamente sobre Ibiapaba é possível traçar, mesmo que aproximadamente, o número de nativos aldeados que habitavam as Serras. Por exemplo, quando da chegada do Visitador da Ordem, Pe. João Brewer, no aldeamento, em 1756, o Pe. Rogério Canísio, então Superior, apresentou-lhe o “rol das almas” nos seguintes termos:

<sup>30</sup> Diferente das missões jesuíticas orientais – que usavam a escrita como mediação idiomática –, no Brasil, os missionários tinham que se fixar na oralidade do tupi falado, cabendo aos padres “reduzir” os inúmeros dialetos nativos ao alfabeto romano e as regras gramaticais latinas. Sobre este aspecto importante do trabalho jesuítico, que mais que traduzir palavras, traduzia-se também tradições e relações sociais, vide: A Língua mais usada na Costa do Brasil: Gramáticas, Vocabulários e Catecismos em Línguas nativas na América Portuguesa. In: MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e Historiadores* – Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Campinas: Tese de Livre Docência, Universidade de Campinas, 2001, pp. 36-52.

<sup>31</sup> A Congregação Geral reunia – sem uma periodicidade certa –, todos os Provinciais da Companhia espalhados no mundo. Sendo a instância máxima da Ordem, seu objetivo é deliberar sobre assuntos considerados urgentes e também de escolha do Padre Geral. A primeira data de 1558, para escolha do sucessor de Inácio e confirmação das *Constituições* e a última (Congregação Geral XXXIV) de 1993, para complementar ou suprimir a versão das *Constituições*.



|                                                                          |                      |
|--------------------------------------------------------------------------|----------------------|
| "Casais de Tobajaras.....                                                | 869                  |
| Casais de 3 nações de Tapuias: Agoanacés,<br>Guacongoaçus e Ileriús..... | 131                  |
|                                                                          | 1000 casais precisos |
| Número de almas: Tobajaras.....                                          | 5.474                |
| Tapuias.....                                                             | 632                  |
|                                                                          | 6.106 <sup>32</sup>  |

O trabalho catequético, nas Serras, primara por essas quatro sociedades indígenas. Os números, talvez, nos ajudem a entender o porquê de tão longo trabalho e a não desistência dos missionários, apesar dos sucessivos malogros de décadas precedentes. O contato, o reconhecimento, a tentativa de diálogo com seus respectivos Principais, enfim, tudo isso frente à sempre provável possibilidade de conversão de uma quantidade tão expressiva de gentios, que na acepção dos padres, estavam resguardados na sombra esverdeada de um dos mais vastos planaltos fincados no interior do sertão, protegidos e salvos da cobiça de luso-brasileiros apresadores, esperando, tais quais "plantas bravas", o trabalho diligente dos cultores da vinha sagrada.

Desde o início de sua fundação, em 1700, o aldeamento de Ibiapaba apresentou-se como a menina dos olhos dos inacianos, principalmente, se pensarmos no baixo crescimento vegetativo na Amazônia colonial, por conta da altíssima mortandade e intensa fuga dos índios aldeados (ALMEIDA, 2000: 82). O Provincial, Pe. João Pereira, na "Informação para a Junta das Missões de Lisboa, 1702", não se cansa de apontar o "fruto" do trabalho nas Serras promovido pelos padres Ascenso Gago e Francisco de Araújo, inclusive chegando mesmo a cobrar ao final do documento, que a "consignação dos seis mil cruzados" – como subsídio anual para a manutenção de um hospício e três currais de gado –, não havia sido paga pelo governador de Pernambuco.

Nessa *Informação* é possível percebermos o ânimo inaciano, agora revestido em números, que materializara a justificativa para tal empreendimento,

<sup>32</sup> Outro dado, contudo, afirma que entre índios aldeado e não aldeado, Ibiapaba possuiria mais de dez mil habitantes compondo doze companhias militares a serviço do Império português. Cf. LEITE, Serafim, S.I., Op. Cit., III, p. 65. Este aspecto belicoso dos nativos enquanto vassalos do rei foi característico do século XVIII.

sobretudo, porque é possível fazermos uma comparação com outros aldeamentos administrados pelos padres. A listagem havia sido requerida pela Coroa portuguesa sugerindo que a ordenação e controle não eram algo intrínseco a Companhia, de forma que o poder secular também se fazia presente no controle das informações para tecer estratégias de ação colonialista. Os dados esboçados não contemplavam o Maranhão e Pará:

**Quadro I: Aldeamentos Jesuíticos no Estado do Brasil – 1702**

| Pernambuco                |             |
|---------------------------|-------------|
| Aldeamentos               | Aldeados    |
| Guajuru                   | 250         |
| Guaraíras                 | 300         |
| Jaguaripe [Jaguaribe]     | 1000        |
| Lagoa do Podi no Açú      | 1000        |
| <b>Serras de Ibiapaba</b> | <b>4000</b> |
| Urutagui                  | 150         |
| Total                     | 6700        |
| Bahia                     |             |
| Aldeamentos               | Aldeados    |
| Aldeia de Cana Brava      | 800         |
| Aldeias de Ilhéus         | 900         |
| Aldeia de Juru            | 400         |
| Aldeia de Saco            | 700         |
| Aldeia do Espírito Santo  | 300         |
| Aldeia de Natuba          | 600         |
| Camamu                    | 300         |
| Patatiba                  | 300         |
| S. João do Porto Seguro   | 500         |
| Serinhaém                 | 50          |
| Total                     | 4850        |
| Espírito Santo            |             |
| Aldeamentos               | Aldeados    |
| Aldeia dos Reis Magos     | 500         |
| Aldeia de Reritiba        | 600         |
| Total                     | 1100        |
| Rio de Janeiro            |             |
| Aldeamentos               | Aldeados    |
| Cabo Frio                 | 1000        |
| Itinga                    | 300         |
| São Barnabé               | 400         |
| São Lourenço              | 100         |
| Total                     | 1800        |



| São Paulo                          |          |
|------------------------------------|----------|
| Aldeamentos                        | Aldeados |
| Emboug, Capela e Campos da Paraíba | 1000     |
| Total em todo o Brasil             | 15.450   |

Fonte: "Informação para a Junta das Missões de Lisboa, 1702" (LEITE, 1938-1950, IV: 569-573).

Sem mencionar a importância do número de índios aldeados, nas Serras de Ibiapaba, dentro do projeto evangelizador dos inacianos em comparação ao Ceará<sup>33</sup>. Abaixo, os aldeamentos jesuíticos junto às aldeias indígenas e seus respectivos oragos.

#### Quadro II: Aldeamentos jesuíticos no Ceará (1700-1759)

| Aldeamentos       | Aldeados                                           | Orago                      | Nº de índios |
|-------------------|----------------------------------------------------|----------------------------|--------------|
| Aldeia dos Paiacu | Índios do Apodi (Rio Grande)                       | Nossa Senhora da Conceição | 200          |
| Caucaia           | Sem citação                                        | Nossa Senhora dos Prazeres | 600          |
| <b>Ibiapaba</b>   | <i>Agoanacés, Guacongoaçus e Ireríus</i>           | Nossa Senhora da Assunção  | 6.106        |
| Parangaba         | <i>Índios da Aldeia Nova e Anacés de Aguanambi</i> | Bom Jesus                  | 1200         |
| Paupina           | Índios de Paupina e Paranamirim                    | Nossa Senhora da Conceição | 800          |
| Total.....        |                                                    |                            | 8.906        |

Fonte: LEITE (1938-1950, III: 85-96).

<sup>33</sup> Além de Ibiapaba, por Provisão (22/10/1735) foram confiadas aos jesuítas, no Ceará, sete aldeias indígenas que acabaram por serem reduzidas a quatro, constando no Catálogo da Companhia em 1741, e, os números apresentados foram inventariados à medida que os jesuítas entregavam seus aldeamentos para párocos ordinários, de acordo com a legislação vigente. Cf. LEITE, Serafim, S. I. Op. Cit., III, pp. 85-96.

Confrontemos então os números disponíveis. Nota-se nas *Informações* (1702), que nenhum aldeamento, nesse período, possuía contingente demográfico tão expressivo quanto Ibiapaba (4.000) e, embora a maior parte dos redutos jesuíticos, estivesse concentrado na Bahia (4.850), por pouco, as Serras não a igualava aos números apresentados. Sem mencionar a importância dos índios aldeados, nas Serras, dentro do projeto evangelizador inaciano em comparação com toda Capitania de Pernambuco representando cerca de 59,7% do total.

Agora, analisando apenas a realidade cearense: comparando os dados no "rol das almas" (1756), com 6.106 aldeados, com os outros quatro aldeamentos jesuíticos no Ceará, que somavam juntos 2.800 índios, percebe-se que o aldeamento de Ibiapaba representava sozinho, aproximadamente, cerca de 68,5% dos índios missionados. De forma, que os números assim espalhados são realmente impressionantes, demonstrando um progresso demográfico considerável dos índios nas Serras sob tutela dos sacerdotes da Companhia.

De fato, os missionários que foram as Serras, durante o século dezessete, certamente, tinham pleno conhecimento dessa potencialidade de conversão e, por isso mesmo, nunca sequer pensaram em abandonar tal intento. Cada vez que decidiram desistir da missão, era como prática estratégica, esperando, com isso, o momento oportuno para fincar suas sementes cristãs no solo "pedregoso" dos ameríndios. E essa era a tônica do projeto inaciano por todo o século que precedeu o efetivo aldeamento em Ibiapaba.

Esse argumento torna-se mais claro quando lemos o *Sermão da Sexagésima*, proferido pelo Pe. Vieira, na Corte lusitana, logo no início de seu trabalho missionário no Maranhão. Considerado o "sermão dos sermões", essa prédica era uma proposta de intervenção humana nos desígnios divinos, ou dito de outro modo, um "instrumento para a edificação no mundo dos homens do reino de Deus" (NEVES, 1997: 81). Para tanto, a espera forjava-se como estratégia missionária diante dos obstáculos surgidos exigindo, de seus semeadores, uma sagaz prudência no campo para o cultivo espiritual. Assim admoestou Vieira:

"E que faria neste caso, ou que devia fazer o semeador evangélico vendo tão mal logrados seus primeiros trabalhos? Deixaria a lavoura? Desistiria da sementeira? Ficar-se-ia ocioso no campo, só



porque tinha lá ido? Parece que não. Mas se tomasse muito depressa a casa a buscar alguns instrumentos com que alimpar a terra das pedras e dos espinhos, seria isto desistir? Seria isto tomar atrás? Não por certo”<sup>34</sup>.

Os sermões do Pe. Vieira, apesar de serem discursos, traziam a premissa de serem também claras tentativas de interferir na ordem das coisas, “capaz de intermediar o tempo histórico, do cotidiano colonial, e o tempo que transcende as ações humanas, a eternidade” (SANTOS, 1997: 12). De modo que dá um passo atrás, na missão catequética, significava apenas a espera de melhor momento para continuar o percurso missionário, afinal, “ir e voltar como raio, não é tornar, é ir por diante”<sup>35</sup>, concluiu o mais influente jesuíta do século XVII, no Brasil-Colônia.

Portanto, tal qual o “índio reduzido” das missões jesuítico-guarani, na região do Prata (QUEVEDO, 2000: 17), os índios, nas Serras de Ibiapaba precisavam, primeiro, ser reduzidos (ou aldeados) para só então serem convertidos. A missão, enquanto organizadora dos espaços<sup>36</sup>, era concebida como uma *Terra de Promissão* que apesar de todas as dificuldades – exaustivamente apontadas pelos padres –, devia ser buscada enquanto campo especial a missionar, principalmente, para posterior colheita espiritual. A indagação conclusiva no argumento do Pe. Vieira – diante da possibilidade de desistência da missão em Ibiapaba, em 1658, ao Provincial do Brasil –, torna-se paradigmática e, ao mesmo tempo, exprime melhor a disposição dos companheiros de Jesus: “Se há tantos que vão de Roma ao Japão por uma alma, não haverá quem vá do Maranhão ao Camuci por tantas?”<sup>37</sup>.

Todavia, a desordem encontrada pelos jesuítas, com sua disposição de ordenação, conheceu percalços consideráveis em contato, não apenas com os povos nas Serras, mas também com novos habitantes egressos de outras terras,

<sup>34</sup> “Sermão da Sexagésima”. In: VIEIRA, Antônio, S.I. *Sermões* (vol. I). Introdução e supervisão técnica de Luiz Felipe Baêta Neves. Erechim: EDELBRA, 1998, p. 30.

<sup>35</sup> Id. Ibidem.

<sup>36</sup> Vieira quando em visita as Serras de Ibiapaba, em 1660, acordou com os Principais que as vinte povoações em que estavam dispersos ficaria em apenas uma, com igreja e sob a supervisão dos missionários. Cf. LEITE, Serafim, S. I., Op. Cit., III, p. 25.

<sup>37</sup> “A um padre provincial do Brasil, 10 de junho de 1658”. In: VIEIRA, Antônio, 1608-1697. *Cartas do Brasil*. Organização e introdução de João Adolfo Hansen. São Paulo: Hedra, 2003, p. 191.

os quais Vieira denominou por “índios de Pernambuco”. Quem foram essas personagens? O que, exatamente, significou sua presença entre os demais nativos e os missionários que tentavam reorganizar a missão de Ibiapaba, na década de 1650?

## 2.2. Índios de Pernambuco na Genebra dos Sertões

Os moradores da região litorânea da Bahia tiveram, em 1624, o cotidiano quebrado por uma visão espetacular. Aproximava-se da costa uma frota holandesa, de 24 velas de alto bordo, acompanhadas de algumas lanchas de gávea que sangravam, em velocidade considerável, as águas ensolaradas do antigo centro administrativo colonial, com o evidente objetivo de tomar a cidade, aliás, o que se fez sem maiores dificuldades devido à surpresa do ataque e ao total desamparo bélico português, apesar da rápida resposta do governador Diogo de Mendonça Furtado, em juntar mais de três mil homens armados e repartidos em companhias, à espera do inimigo; também na ação do bispo D. Marcos Teixeira que exortava a todos, “como verdadeiro prelado e pastor, a pelejarem até a morte por sua fé e rei, e que vencendo ou morrendo por esta causa sempre venceriam”. A intrepidez dos líderes, contudo, não contaminou, por inteiro, os liderados, pois, o “contínuo trovão da artilharia tolhia o uso das línguas e orelhas, e tudo junto, de mistura com as trombetas e mais instrumentos bélicos, era terror a muitos e confusão a todos”<sup>38</sup>.

Esse é o contexto reproduzido, no início da primeira carta, escrita e conhecida, do futuro e mais influente jesuíta do século XVII, no Brasil colonial, Pe. Antônio Vieira<sup>39</sup>. Com apenas 18 anos e, ainda noviço, escreveu esta ânua, como ele mesmo afirma, “por comissão do Padre Vice-Provincial” da Bahia, endereçada

<sup>38</sup> “Carta ânua ao geral da Companhia de Jesus” [30/09/1626]. In: VIEIRA, Antônio, S.I., 1608-1697. *Cartas do Brasil*. Op. Cit., pp. 77-117.

<sup>39</sup> Sua última carta, escrita sete dias antes de morrer, data de 10/07/1697, endereçada ao secretário do Duque de Cadaval. Não fosse sua conhecida influência na Colônia, na Corte e outros países, sua longevidade (1608-1697) abrangendo quase todo século XVII e seus escritos - 710 cartas conhecidas e duzentos sermões -, Vieira, já mereceria atenção dos historiadores deste século da história do Brasil. Cf. HANSEN, João Adolfo. Introdução. Id. *Ibidem*, pp. 7-74.



ao Geral da Companhia, Pe. Muzzio Vitelleschi, relatando o que ocorrera, nos dois últimos anos, com os mais de 120 padres espalhados em Colégios, Residências e missões junto aos índios, na Colônia; tendo como pano de fundo o sucesso da invasão holandesa, na Bahia, pelos comandados de Jacob Willekens e a retomada de Salvador pelo bispo D. Marcos Teixeira, junto a fidalgos e inúmeros índios flecheiros, negros e demais habitantes, em 1625.

Interessa, nesse relato, menos o contexto da guerra e seus desdobramentos, mas a tentativa de compreender, na epístola inaugural vieiriana, algumas facetas fundamentais na percepção jesuítica dos inimigos do Império Ibérico - que também por extensão, eram considerados inimigos corrompidos pelas religiões reformadas contra a Santa Igreja Católica.

“...vão-se aos templos os sacrílegos [holandeses], e aqui fazem o principal estrago. Arremetem com furor diabólico às sagradas imagens dos santos e do mesmo Deus (...). A esta tiram a cabeça, àquela cortam os pés e mãos, umas enchem de cutiladas, a outras lançam no fogo. Desarvoram e quebram as cruzes, profanam altares, vestiduras e vasos sagrados; usando dos cálices, onde se consagrou o sangue de Cristo, *para em suas desconcertantes mesas servirem a Baco, e dos templos e mosteiros dedicados ao serviço e culto, para suas abominações e heresias*”<sup>40</sup> (grifos nossos).

Está claro que a invasão holandesa trazia – além do espólio comum e reivindicado pelos vencedores, nesse período mercantilista -, os elementos que consideravam necessários à cerca da sociedade “civilizada” de que eram egressos, ou seja, uma ideologia religiosa que batia de frente com a Igreja Católica e seus ensinamentos litúrgico e sacramental, como o caso referido, no uso de imagens na adoração, ademais, a realidade colonial exigia dos novos invasores outros mecanismos de aproximação. Pompa, em seu estudo sobre os “Tapuia” do nordeste e suas alianças com holandeses e portugueses, durante a guerra de restauração, aponta para as estratégias diferenciadas de um e outro lado do conflito, na busca do poderio nativo, demonstrando os batavos maior sutileza, até mesmo, promovendo uma espécie de relação de paridade com chefes tapuias, entre eles, o conhecido “rei” Janduí, mas também com povos tupis,

<sup>40</sup> “Carta ânua ao geral da Companhia de Jesus” [30/09/1626]. Op. Cit., p. 86.

sobretudo, com os Potiguara, cujo fim era a inserção dos índios no Mundo colonial, sob essa perspectiva de correlação de forças aliadas (POMPA, 2003: 207-210).

Matias Beck, a mando da Assembléia dos Nobres e Poderosos Senhores, de Pernambuco, senhoreou a Capitania do Ceará por pouco mais de cinco anos. O registro da dominação holandesa, nesse período, encontra-se em seu *Diário* que, infelizmente, está incompleto, pois abrange apenas três meses entre sua viagem e os primeiros dois meses de seu governo, entretanto é possível compreendermos que tipo de relação estava esboçada, com os povos indígenas no litoral. Antes mesmo de pisar em terras cearenses, Beck, chamando os subordinados, exortou que,

“neste intento dei ao comandante Maes todas as ordens necessárias para que fossem transportados à terra na devida forma, e mandei recomendar a todos, sob pena corporal, *que não fizessem aos índios, assim homens como mulheres*, nem as suas plantações ou roças, o menor dano ou gravame ou desgosto, e assegurar-lhes que aqueles que violassem semelhante ordem e cometessem qualquer dano ou violência, seriam exemplarmente castigados”<sup>41</sup> (grifos nossos).

O autor do *Diário* bem sabia do descontentamento indígena e das atrocidades padecidas nas mãos dos portugueses (basta lembrar de Pero Coelho), e também dos “tapuias que, de quando em vez, tinham vindo matar gente do seu povo e devastar as suas roças e plantações”. Dificilmente, se vê na correspondência desse período, autoridades do governo português se referirem, dessa maneira, aos índios, “assim homens como mulheres” demonstrando, por assim dizer, certo reconhecimento da alteridade humana no outro. Todavia, são homens de outra monta – mas são homens –, e não apenas homens em potencial, na clarividência jesuítica ou, “bestiais” e “ferozes”, nos argumentos de apresadores luso-brasileiros que enriqueciam com o uso ilegal da mão-de-obra indígena. E essa, ao menos, disposição holandesa de trato “igualitário” ou de parceria, com lideranças indígenas – sugerido por alguns autores<sup>42</sup>, também se

<sup>41</sup> BECK, Matias. “Diário de Matias Beck” [1649]. In: *Três Documentos do Ceará Colonial*. Op. Cit., p. 230.

<sup>42</sup> Cf. Os “Tapuia” dos holandeses. In: POMPA, Cristina. *Religião como tradução*: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. Bauru, SP: EDUSC, 2003, PP. 240-256.



deu no Ceará, mais precisamente, na *baía de Mucuritiba* (enseada do Mucuripe). O primeiro contato de Beck com um Principal chamado Francisco Arágiba, por meio de intérprete, a bordo do navio, foi coroado de êxito, “mostrando ele a tudo boa cara e contentamento”. Logo depois de consubstanciar o apoio de seu primeiro aliado, no *Seara Grande*, o comandante neerlandês confirmou seu respeito pela autoridade nativa, da mesma forma, que cumprimentava seus pares: “ao afastar-se de bordo o honramos com três tiros de canhão”<sup>43</sup>.

Comumente, a historiografia sobre a guerra holandesa a tem periodizado a partir do significado ampliado de seus resultados político-militares. Após a ocupação e restauração de Salvador (1624-1625) – preâmbulo da Guerra propriamente dito –, seguiu o período de vinte e quatro anos de dominação neerlandesa, no nordeste: de 1630-1637, com a capitulação de Olinda, na “guerra de resistência”; de 1637-1645, período de paz sob o governo de Maurício de Nassau (1637-1644); e por fim, a “guerra de restauração” compreendendo o período de 1645-1654, na retomada de todos os antigos domínios da Coroa lusitana e expulsão definitiva dos estrangeiros (MELLO, 1998).

Já no Ceará, o domínio holandês teve dois períodos distintos: de 1637-1644, com a exploração das salinas do litoral e guarnição militar de apoio para conquista do Maranhão; e de 1649-1654, sob comando de Matias Beck, com a interminável procura de minas de metais preciosos. Em linhas gerais, apesar da destruição do forte pelos nativos, em 1644, pode-se dizer que houve certa relação “amistosa” das autoridades batavas com as lideranças nativas.

Ademais, nossa análise insere-se no período posterior à guerra de restauração, especialmente dos resquícios da religião reformada trazida pelos holandeses, que tinha frutificado entre os “índios de Pernambuco” que se refugiaram nas Serras de Ibiapaba<sup>44</sup>, temendo revides por parte das autoridades vencedoras, uma vez que diversos povos indígenas colaboraram, de fato, com os inimigos e hereges do Catolicismo Romano e do Rei português.

<sup>43</sup> BECK, Matias. Op. Cit., p. 229.

<sup>44</sup> Além dos índios de Pernambuco refugiados em Ibiapaba, a política de entrada ao interior promovido, sobretudo, por bandeiras paulistas após a Restauração, empurrou para os sertões do rio Salgado e Vale do Cariri, no Ceará, aldeias indígenas no rio Piancó e alto Piranhas. Cf. POMPA, Cristina. Op. Cit., p. 245.

Para Evaldo Cabral de Mello (1998:15, 16), a presença e conquista neerlandesa, no nordeste, não devem ser entendidas como tentativa, aliás, fracassada, de substituição de instituições e valores lusos por outras mais liberais e desenvolvidas, tema recorrente na historiografia nativista; ou “ainda nos fenômenos de choque e acomodação de cultura entre protestantes do norte da Europa e católicos da península ibérica”; mas sim, no proveito imediato que a guerra podia trazer sobre a sociedade colonial, que se desenvolvia no Brasil. Ora, se a peleja entre católicos e protestantes da Europa não pode ser considerada parâmetro no entendimento dos significados da guerra luso-holandesa, o mesmo não se pode afirmar do transtorno que foi para os jesuítas a presença dos índios “convertidos” ao Calvinismo, nas Serras de Ibiapaba, na época de Vieira.

Certamente, o jovem Vieira, em 1626, não era o mesmo do período em que missionou no Maranhão, assim, como não era o já cego e convalescente ancião no final do Seiscentos, pressupondo-se, por isso, haver vários “Vieiras” como também vários “Maranhões”, “Parás” e “Brasis”, tão bem salientado por João Adolfo Hansen (2003: 11). Contudo o jovem noviço que apontou a derrocada portuguesa, na Bahia, como castigo divino pelas injustiças cometidas aos índios, repetiu, décadas depois, o mesmo argumento ao referir-se a Pernambuco:

“Entregou Deus Pernambuco aos holandeses por aqueles pecados que passam aos reinos de umas nações a outras, que são as injustiças. *E como grande parte das injustiças do Brasil caíam desde seu princípio sobre os índios naturais da terra*, ordenou a justiça divina que dos mesmos índios junto com os holandeses se formasse o açoite daquela tão florente República (...); sendo os índios, como inimigos domésticos, *os guias que franqueavam a campanha aos holandeses e os executores das crueldades que eles política e hereticamente lhes cometiam*”<sup>45</sup>(grifos nossos).

Castigo divino e heresia dos novos inimigos dos jesuítas, na Colônia, eis os pontos norteadores no argumento de Vieira. Mas podemos perceber que não há uma clivagem no pensamento desse missionário, entre o que seria o político e religioso, em sua análise mais geral – das estruturas. O mesmo ocorre em relação às Serras de Ibiapaba, uma vez que, ao mencionar que se tornaram “refúgio

<sup>45</sup> VIEIRA, Antônio, S.I. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” [1660]. Op. Cit., p. 139.



conhecido, e valhacouto seguro” dos índios fugitivos de Pernambuco, ao final da guerra (1654), sua metafísica recai, agora, sobre uma conjuntura específica:

*“Com a chegada destes novos hóspedes, ficou Ibiapaba verdadeiramente a Genebra de todos os sertões do Brasil, porque muitos dos índios pernambucanos foram nascidos e criados entre os holandeses, sem outro exemplo nem conhecimento da verdadeira religião. Os outros militavam debaixo de suas bandeiras com a disciplina de seus regimentos, que pela maior parte são formados de gente mais perdida e corrupta de todas as nações da Europa”*<sup>46</sup> (grifos nossos).

Os tais “Índios de Pernambuco”, que na opinião de Vieira, transformaram Ibiapaba na *Genebra* dos sertões não eram quaisquer índios, senão os que, efetivamente, tiveram contato com outra prática religiosa, a Religião Reformada. A costura metafísica ocorre, estritamente, na ligação - sem preceitos geográficos -, dos pontos de influência do Protestantismo sobre católicos e/ou nativos cujo ponto de cruz foi a relação de heresia que esses traziam consigo:

*“No Recife de Pernambuco, que era a corte e empório de toda aquela nova Holanda, havia judeus de Amsterdã, protestantes de Inglaterra, calvinistas da França, luteranos de Alemanha e Suécia, e de todas as outras seitas do Norte (...); e o que tinham aprendido nesta escola do inferno é o que os fugitivos de Pernambuco trouxeram e vieram ensinar a serra onde, por muitos deles saberem ler e trazerem consigo alguns livros, foram recebidos e venerados do tobajaras como homens letrados e sábios, e criam deles, como de oráculo, quanto lhes queriam meter em cabeça”*<sup>47</sup> (grifos nossos).

Sem dúvida, ricos elementos do pensamento de Vieira e sua percepção dos “novos hóspedes” em Ibiapaba. Ainda sim, que relação podia haver entre a Genebra suíça e as Serras de Ibiapaba, nessa que parecia ser uma nova composição (ou composições) étnica (s) de seus habitantes?

Na verdade, Vieira usou de artifício analógico em sua retórica. Genebra, nas primeiras décadas do Quinhentos, era uma cidade imperial, uma espécie de pequeno Estado independente, cujo governo era exercido, ao mesmo tempo, pelo bispo e por um Conselho geral ou Assembléia formada por “representantes do povo”. Todavia tal heterogeneidade, na representação dos poderes, causavam

<sup>46</sup> Id. Ibidem, pp. 131, 132.

<sup>47</sup> Id. Ibidem, p. 139.

constantes desentendimentos com o Prelado católico – que chegou a exilar-se em cidade próxima – proporcionando aos calvinistas a oportunidade sem igual para fincar suas sementes. Em 1532, foi organizada uma “discussão pública” entre os partidários do Catolicismo e do Protestantismo e suas respectivas doutrinas e, na opinião dos árbitros, ganha por estes últimos. Em consequência, os derrotados, furiosos por serem privados da missa, pediram o retorno do bispo e, com ajuda de algumas autoridades seculares, exigiram a submissão da cidade pelo uso da força, resultando toda discórdia em “pequena guerra”. Para Rops (1962: 456), a “vitória (1535) assegurava também a da Reforma na cidade, mais por razões de política, como se vê, do que por razões de fé”.

Entretanto a entrada de Calvino – o “segundo patriarca da Reforma” - ocorreria apenas no ano seguinte, para reorganizar o culto litúrgico dos habitantes, o que, dentre outras, implicava numa drástica reforma de seus costumes. Suas enérgicas decisões e de seus apoiadores, logo resultaram em freqüentes manifestações públicas que entoavam e repetiam, em refrão, xingamentos e blasfêmias às suas portas. O estopim, porém, ainda estava por vir. Com as eleições de 1538, os assentos do Conselho popular foram tomados pelos adversários dos calvinistas e novas regras nos costumes começavam a ser discutidas, o que levou o próprio Calvino, na páscoa do mesmo ano, da catedral de São Pedro, a tomar uma decisão sem precedentes: excomungou toda a cidade! O que rendeu um rebuliço nos habitantes, entretanto, “apesar dos gritos de morte e das espadas rapidamente desembainhadas, Calvino recusou-se a alterar a sua espantosa decisão” (ROPS, 1962: 459, 460). No dia seguinte, a Assembléia do povo castigou os culpados com o exílio.

É claro que para Vieira, os transtornos, em Genebra, nesse período, eram políticos, mas apenas entendido como efeito do mal maior advindo com a heresia propalada pelos reformadores. De fato, a relação da Igreja (e da Companhia de Jesus) com os hereges era menos de divergências teológicas e doutrinárias, tão somente, mas mais acentuadamente, por considerá-los detentores de uma espécie de “lapso moral” (O’MALLEY, 2002: 115), afinal, era a completa rebeldia



da desobediência, sob a rígida hierarquia vertical da Igreja Romana<sup>48</sup>. Assim, as principais bandeiras católicas contra os reformadores trepidavam nas mãos dos neotomistas – entre eles, os jesuítas –, em duas frentes básicas: o livre exame individual do cristão na busca do perdão dos pecados cometidos, desbancando, desse modo, a cara intermediação da “Esposa de Cristo”; e, por efeito conjunto, a invisibilidade da Igreja em seu rebanho, excluindo-a como Instituição humana com todo seu poder imperioso e institucionalizado (PÉCORA, 1994: 180). Ao fim, para os jesuítas e sua Igreja, os reformadores queriam mesmo a total desestruturação do Catolicismo, em suas fundações mais profundas, ou seja, como intermediária única entre Deus e os homens.

Diferentes do norte da Europa, a “heresia” nos sertões da Capitania do Ceará, foi levada por outros agentes, ou explicando melhor, por aqueles que, via de regra, eram apenas cristãos em potencial e, a própria razão dos trabalhos catequéticos, os povos indígenas, “fugitivos de Pernambuco”. Notem que esses nativos tiveram uma relação social diferenciada com os habitantes das Serras, conseguindo um certo prestígio junto aos morubixabas, “por muitos deles saberem ler e trazerem consigo alguns livros, foram recebidos e venerados dos tobajaras como homens letrados e sábios, e criam deles, como de oráculo”<sup>49</sup>. Já apontava o perigo, o Superior das missões.

Todavia, para percepção dessa dinâmica, faz-se necessário enfrentarmos uma questão fundamental. Nesse novo contexto missionário e de pós-guerra luso-batavo, que influências, de fato, levaram tais índios de Pernambuco aos habitantes, nas Serras de Ibiapaba?

Tendo Vieira chegado outra vez ao Maranhão, em 1655 – tinha ido a Lisboa tratar de assuntos relacionado aos colonos e ao uso injusto da mão-de-obra indígena –, tentou retomar a missão em Ibiapaba, desta vez, com ajuda do novo governador André Vidal de Negreiros, “resoluto a levantar uma fortaleza na

<sup>48</sup> No “sermão dos sermões”, Vieira mesmo sem referir-se aos reformados, afirma que a diferença entre pregador verdadeiro e falso é que este último prega “as palavras de Deus” e não “a palavra” Dele, promovendo o uso incorreto das Escrituras, então conclui: “tomados em verdadeiro sentido, são palavras de Deus, tomados em sentido alheio [fora da Igreja Romana], são armas do diabo”. Cf. VIEIRA, Antônio, S.I. Sermão da Sexagésima [1655]. Op. Cit., pp. 27-54.

<sup>49</sup> VIEIRA Antônio, S.I. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” [1660]. Op. Cit., p. 139.

boca do rio Camuci, que é defronte das serras, para segurança do comércio do pau violeta, que se corta nas fraldas delas, e do resgate do âmbar". Para tanto, resolveram os dois escrever cartas aos Principais cujo teor era anunciar a chegada dos padres e oferecer a "todos os índios que se achavam na serra, perdão e esquecimento geral de todos os delitos passados"<sup>50</sup>.

O mensageiro da correspondência foi um índio de nome Francisco, que, durante nove meses, não dera notícias de sua chegada, assim, Vieira resolveu tomar uma embarcação, onde deixou o Pe. Manuel Nunes no Ceará, e seguiu para a Bahia para buscar novos missionários. Por coincidência, encontra-se com Francisco, no trajeto, retornando em outra embarcação e acompanhado:

"Eram dez índios os da serra que acompanhavam a Francisco, dos quais o que vinha por maioral apresentou aos padres *as cartas que trazia de todos os principais, metidas, como costumam, em uns cabaços tapados com cera, para que nos rios que passam a nado se não molhassem (...). Admiraram-se os padres de ver as cartas escritas em papel de Veneza, e fechadas com lacre da Índia; mas até destas miudezas estavam aqueles índios providos terra adentro, pela comunicação dos holandeses, de quem também tinham recebido as roupas de grã e de seda, de que alguns vinham vestidos*"<sup>51</sup> (grifos nossos).

Certamente, tal encontro não se tratou apenas de mero "fato curioso" (STUDART FILHO, 1959: 130). O uso destas cartas, e a maneira particular de guardá-las, são fortes indicativos da capacidade indígena de se movimentarem na intrincada relação de poder entre as autoridades coloniais. Os embaixadores dos Principais das Serras vestidos com roupa de grã e seda corroboram no aspecto da abertura nativa aos elementos constitutivos do mundo exterior na sua própria organização social, ganhando, por isso, prestígio entre os seus e os de fora, porque os implementos europeus "eram também signos dos poderes da exterioridade, que cumpria capturar, incorporar e fazer circular" (CASTRO, 1992: 41).

Na verdade, essa nova composição de "gente", nas Serras de Ibiapaba, exigia dos missionários outra perspectiva de entendimento a ser processado, pois,

<sup>50</sup> Id. Ibidem, pp. 134, 135.

<sup>51</sup> Id. Ibidem, pp. 138, 139.



que se devia, fundamentalmente, à multiplicidade étnica sob o olhar dos inacianos, fugindo, assim, da simples dualidade entre “índios” e “tapuias” ou entre Tupi e “Tapuia” – comumente apontado, nos documentos escritos pelos padres sobre os habitantes das Serras. E Vieira tentou construir tal percepção:

*“Desta maneira, dentro em poucos dias foram uns e outros semelhantes na crença e nos costumes; e no tempo em que Ibiapaba deixava de ser república de Baco (que era poucas horas, por serem as borracheiras [bebedeiras] contínuas de noite e de dia), eram verdadeiramente aquelas aldeias uma composição infernal, ou mistura abominável de todas as seitas e de todos os vícios, formada de rebeldes, traidores, ladrões, homicidas, adúlteros, judeus, hereges, gentios, ateus, e tudo isto debaixo de nome de cristãos e das obrigações de católicos”<sup>52</sup> (grifos nossos).*

A preocupação de Vieira remetia-se à impossibilidade de perceber e entender, nitidamente, quem seriam os índios convertidos e os índios a converter. Sua referência a Baco – deus romano da desordem e da luxúria, talvez, símbolo mais concreto da antítese da ascética jesuítica –, suscita bem tal confusão. Aparentemente, os elementos tomistas de classificação geral da humanidade entre pagãos, cristãos e hereges, mostraram-se limitados, na Ibiapaba do final da década de 1650. Ademais, é quase impossível saber ao certo se havia, entre os mencionados índios fugitivos de Pernambuco, qualquer um convertido ao judaísmo<sup>53</sup> ou, mesmo, que fosse algum deles ateu declarado. Na dúvida, Vieira resolveu repetir, em uníssono, com seus companheiros do primeiro século de Conquista, que afirmavam que os índios não possuíam qualquer conhecimento de Deus ou outras divindades.

O caso é que tal expressão classificadora: “índios de Pernambuco” ou “índios pernambucanos”, em Ibiapaba, nesse período, deve ganhar uma conotação conceitual ímpar, da mesma maneira que “índios aldeados”, proposto por Almeida (2000); somando-se às discutidas categorias genéricas construídas no bojo das relações coloniais referentes aos índios, afinal, a aparente homogeneização ideológica, na terminologia “índio”, sofreu também, nessa época,

<sup>52</sup> Id. Ibidem, p. 132.

<sup>53</sup> Tal analogia se processou por conta das práticas nativas do homem contrair em matrimônio a viúva de seu irmão falecido, “como se a tivessem recebido de Moisés”, disse Vieira. Id. Ibidem, p. 165.

certos desdobramentos adjetivados que, especialmente, nas Serras, conheceu nos jesuítas seus artífices mais arrojados. O que estamos defendendo é que tal expressão *Índios de Pernambuco* foi usada, primeiro, junto aos nativos como marcador segregador de potencialidades de conversão, assim como “gentios”, no pensamento inaciano; desdobrando-se, em seguida, e ao mesmo tempo, como conceito colonial de identificação dos inimigos da fé – os índios “hereges”.

Porém, quantos índios “hereges” tinham se refugiado nas Serras de Ibiapaba?

Difícil saber ao certo quantos índios de Pernambuco haviam passado à Capitania do Ceará, após a guerra de restauração, em 1654. Mathias Beck, que senhoreou esse território, entre 1649 e 1654, apontava o extraordinário número de quatro mil índios fugitivos daquela capitania, da Paraíba e do Rio Grande, agrupando-se em partes diferentes do território cearense. De qualquer forma, podemos afirmar que a maior influência desses índios, que antes empunhavam a bandeira holandesa, deu-se mais acentuadamente nas Serras porque, entre outros aspectos, ali ficou refugiado o antigo líder militar indígena do Rio Grande, Antônio Paraupaba.

Antônio Paraupaba assim como seu pai, Gaspar Paraupaba, eram naturais do Ceará e, desde cedo, apoiaram as forças holandesas. Em 1628, foram à Holanda, junto com outras lideranças indígenas da Bahia, prestar informações da geografia de suas terras, certamente, para servirem de apontamentos durante os conflitos futuros, mas podemos acrescentar, ainda, para estreitar laços “amistosos” de uma possível aliança militar que se confirmava décadas depois, afinal, com o temido Pedro Poty constituíram as forças auxiliares dos holandeses, no norte colonial, chegando até a combater o primo e também Potiguara, Felipe Camarão. Souto Maior afirma, que na organização indígena de apoio aos holandeses, Pedro Poty foi nomeado comandante do Regimento da Paraíba e Antônio Paraupaba do Rio Grande, em 1645. Com a prisão daquele, no ano de 1649, em Pernambuco, toda resistência ficou por conta de Paraupaba<sup>54</sup>. Assim sendo, apesar de certa

<sup>54</sup> Cf. SOUTO MAIOR, Pedro. A Missão de Antônio Paraupaba ante o Governo Holandez. *RIC*, 1912, t. 26, pp. 72-82.



historiografia “regionalista” destacar o conflito entre Poty e Camarão – este aliado dos portugueses, o comandante refugiado em Ibiapaba teve papel destacado nos conflitos.

Porém, quando novos missionários chegaram às Serras em 1656 – para reinício da missão, após longos anos desde a morte do Pe. Pinto –, não encontraram Paraupaba entre seus antigos comandados, porque, com a expulsão definitiva das forças batavas, este seguiu para Holanda, em 1654, com objetivo declarado de ajudar os índios, em Ibiapaba, e reorganizar as forças combatentes. Aos Altos e Poderosos Senhores dos Países Baixos escreveu duas memórias dando conta de sua experiência durante os conflitos, sendo uma delas, o único documento conhecido sobre o encarceramento e morte de Pedro Poty que, de acordo com ele, nunca abjurou sua fé no Calvinismo. Nos interessa, entretanto, sua carta escrita, em 1654, cujo conteúdo é a mistura indissociável de questões de Estado e defesa de sua Religião:

“Sendo por isso o supp. Enviado a V. Exas. por aquella nação que se refugiou com mulheres e crianças em Cambressive [Ibiapaba], no sertão além do Ceará; afim de escapar aos ferozes massacres dos Portuguezes, para asseverar a V. Exas. em nome daquellas infelizes almas, não somente a Constancia da sua fidelidade, como também que procurarão a sua subsistência pelo espaço de dous annos e mais nos sertões (...), *conservando-se a disposição deste Estado e fiel a Religião Reformada que aprenderam e praticam*”<sup>55</sup> (grifos nossos).

Aparentemente, a última afirmação não foi apenas mera construção retórica de correspondências, comumente trocadas entre autoridades, nesse período, pois, efetivamente, resquícios do Protestantismo transformaram-se em sinais e obstáculos perigosos à missão dos jesuítas, em Ibiapaba, no tocante ao alvo predileto de suas ações, ou seja, os povos indígenas considerados, ainda, gentios, e pior, que podiam sofrer influência dos hereges. Os articuladores do poder belicista indígena a favor dos holandeses, entre eles, Pedro Poty e Antônio Paraupaba, estavam, possivelmente, convertidos à Religião de Calvino, como nos

<sup>55</sup> Id. Ibidem, p. 76.

sugerem tais correspondências<sup>56</sup>. O mesmo se pode afirmar de Felipe Camarão que, apoiando os portugueses, também se valeu de aspectos doutrinários do Catolicismo Romano para tentar convencer seus “irmãos” que ainda lutavam ao lado de seus inimigos: “Não acrediteis tão pouco nos capitães Antônio Paraupaba e Pedro Poty”, disse Camarão tentando quebrar a autoridade dos parentes, e concluiu: “(...) como verdadeiros christãos que sois, tendes não somente de cuidar da vida mas também da alma, e deveis saber que eu, vós e todos que estão conosco somos súbditos de Sua M. Catholica e Rei de Portugal”<sup>57</sup>.

Não vamos discutir, em demasia, a correspondência trocada entre Pedro Poty e Felipe Camarão, que estão repletas de sinais de conversão ao Catolicismo ou ao Protestantismo, por acreditarmos que isso já foi feito com maestria<sup>58</sup>. Contudo, deve-se apontar, que alguns estudiosos chegam a duvidar da autografia verídica dessas cartas, inclusive das memórias de Paraupaba, que estão escritas em holandês e guardadas nos arquivos de Haia (traduzidas e publicadas no Brasil). Todavia, é de nossa opinião, que não devemos subestimar a capacidade indígena (da época e de hoje) de trazer para si valores e visões de Mundo diversos dos seus. E mais, não podemos esquecer que esses líderes nativos estiveram na Europa, por vários anos, bebendo da cultura neerlandesa e sendo nela educados.

De qualquer forma, um outro aspecto dessa intricada dinâmica social deve ainda ser levantado. É possível apreender até que ponto houve uma “conversão” reformada dos índios de Pernambuco, na *Genebra* dos sertões? Apesar da limitação documental e sua quase opacidade, podemos sim capturar resquícios de religiosidade cristã, desses índios, contrafazendo o percurso trilhado por Vieira, em sua *Relação da missão da Serra de Ibiapaba* [1660], onde o autor traça o complexo panorama da realidade colonial entre os índios missionados, entre 1656 e 1660.

<sup>56</sup> Cf. Carta-resposta de Pedro Poty a seus parentes [31/10/1645]. In: SOUTO MAIOR, Pedro. “Dois índios notáveis e parentes próximos”. Op. Cit., pp. 61-68.

<sup>57</sup> Carta circular de Felipe Camarão a índios inimigos [28/03/1646]. In: Id. Ibidem.

<sup>58</sup> Cf. Os holandeses e seus aliados. In: POMPA, Cristina. Op. Cit. pp. 207-218; A Re-socialização nas Aldeias: as múltiplas etnias tornam-se índios aldeados e súditos cristãos do Império português. In: ALMEIDA, Regina Celestino de. Op. Cit. pp. 118-186.



Os missionários que retomaram a missão em Ibiapaba, nessa época, foram os padres Antônio Ribeiro e Pedro Pedrosa. Com sua chegada, os índios de Pernambuco logo engendraram o artifício da desconfiança, afirmando que os sacerdotes eram espias dos portugueses que queriam se vingar, “não havendo ação nem movimento nem palavras nem silêncio dos padres, de que não fizessem novo argumento, e converterem o mesmo veneno”. Os nativos realmente tinham motivos para acreditar nisso e o primeiro resultado não podia ser pior aos missionários: “e como tais se retiravam e retiravam a todos da casa e conversação dos padres, fugindo até da igreja, da doutrina, das pregações, e ainda da mesma missa, que era o que o demônio pretendia”, afirmava Vieira<sup>59</sup>.

A indiferença para com os padres, completamente adversa da primeira missão, ampliou-se quando um dos missionários, Antônio Ribeiro, por pedido do capelão da fortaleza no Ceará, “distante de Ibiapaba sessenta léguas”, foi tentar apaziguar o confronto entre os Guanacé e Jaguaruana, que por conta da desconfiança lançada, o outro missionário ficou como “refém”, nas Serras, esperando o retorno do companheiro. O desentendimento envolvendo esses grupos indígenas começou “quando os guanacés levando consigo índios cristãos de duas aldeias avassaladas (...) deram de repente sobre eles [Jaguaruana], tomando-lhes as suas mulheres e filhos”. Para além de uma possível rivalidade étnica, entre esses povos, deve-se constatar que, mesmo no interior das aldeias avassaladas e “cristãs”, havia graves desentendimentos de obediência, o que bem podia ter uma certa influência dos de Pernambuco, que já estavam habitando o litoral, pois, nessa época, soldados e capitães da fortaleza costumavam “se servirem” de índias arrancadas das aldeias e escravizar seus maridos, acentuando mais ainda o descontentamento indígena com a Cruz e a Espada dos portugueses, sempre denunciados pelos antigos aliados dos batavos, como nas cartas de Paraupaba. Com a paz alcançada por Antônio Ribeiro, apontou Vieira: “duas povoações que eram compostas de gentios e hereges ficaram de todas cristãs”<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> VIEIRA, Antônio, S.I. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” [1660]. Op. Cit. pp. 151, 152.

<sup>60</sup> Id. Ibidem, pp. 153, 156.

Com a volta de Antônio Ribeiro à Ibiapaba, os missionários receberam notícias do Visitador, que por conta da instabilidade dos índios, mandava que abandonassem urgentemente a missão e levassem, para o Maranhão, todos os índios que quisessem segui-los. Novamente, aflora-se a desconfiança nos padres, só que desta vez, o autor da *Relação* - num dos raros momentos de sua escrita - dá voz direta aos nativos:

“Não tinha acabado de dizer o padre, quando já estava lida a resposta no semblante de todos, os quais rebentara, dizendo: *Eis aqui como era verdade o que até agora todos cuidávamos, e como os padres não tiveram nunca outro intento, senão de nos arrancar de nossas terras para nos fazerem escravos de seus parentes, os brancos*”<sup>61</sup> (grifos nossos).

Logo depois, de acordo com Vieira, o maior dos Principais, de posse da palavra, usou de alguns preceitos do dogmatismo cristão, preconizado pelos missionários para inverter o que para ele parecia ser uma lógica absurda: “Se por sermos del-rei, quereis que vamos para o Maranhão, estas terras também são del-rei; e se por sermos cristãos e filhos de Deus, Deus está em toda parte”. Os padres realmente devem ter ficado desnorteados com tamanha perspicácia e complexidade de argumento.

Mas foi na aplicação dos sacramentos cristãos que os missionários tiveram grandes dificuldades ao lidar com os “hereges” de Pernambuco, principalmente, na prática do batismo e da confissão.

No momento em que houve essa junção de etnias e, também, por que não dizer, de credos nas Serras, o batismo surgiu, mais do que nunca, como sinal paradigmático do Cristianismo, sobretudo, na distinção entre gentios e hereges, porque “amansadas aquelas feras, que já estavam marcadas com o caráter do batismo, tornariam outra vez ao rebanho de que eram ovelhas”. Destarte, as coisas não foram tão automáticas como gostaria Vieira, pois um dos índios – que ilustra uma amostragem considerável -, “disse que de nenhuma coisa lhe pesava mais, que ser cristão e ter recebido o batismo”<sup>62</sup>. Ora, o batismo como sacramento aplicado e marcador por excelência, da Cristandade, não exigia dos índios uma

<sup>61</sup> Id. Ibidem, p. 162.

<sup>62</sup> Id. Ibidem, pp. 134, 167.



absorção interior e plena dos ensinamentos pregados, geralmente, sendo suficientes algumas repetições de catecismos, ladainhas e práticas litúrgicas exteriores; em geral, porque para a Companhia de Jesus, o número de índios batizados aparecia aos olhos das autoridades coloniais, como resultado concreto do trabalho catequético, podendo, por isso mesmo, maquiar a verdadeira face das dificuldades na conversão e, ainda, barganhar da Coroa subsídios para a Obra - em forma de côngruas, transporte marítimo gratuito para deslocamentos, ajudas especiais para construção de Colégios, igrejas, hospícios e até isenções fiscais, etc.. E essa farsa explica, pelo menos em parte, a sempre inconstância<sup>63</sup> dos já batizados na prática cotidiana das missões.

Diferente do batismo, a confissão exigia de seus praticantes, certa compreensão da abstração doutrinária nela subjacente. A primeira geração de jesuítas, no bojo das discussões do Concílio de Trento, já a entendia menos como auxílio para o Perdão divino a cada pecado grave cometido, e mais como meio eficaz para um novo modo de vida, promovendo "um conhecimento mais aprofundado de si mesmo e para retornar mais firmemente a Deus e fugir para longe daquilo que era errado e prejudicial" (O'MALLEY, 2004: 216, 217). É claro que essa visão jesuítica ruiu por terra quando se depararam com os povos indígenas no Novo Mundo, tendo este sacramento ganhado nova funcionalidade no âmago das missões, ou seja, como um dos mais importantes mecanismos de vigilância sobre as práticas sociais indígenas. Talvez, alguns padres jesuítas nunca tenham perdido de vista esse aspecto ideal da prática confessional, mas não há dúvida que com os índios houve certo desvio teológico primário para conhecer seus pensamentos e, a partir deles, traçar estratégias de ação missionária.

Com os índios de Pernambuco junto aos Tabajara e a outros povos nas Serras, esse sacramento foi praticamente inoperante: "O sacramento da confissão é o de que mais fugiam e mais abominavam; e também havia entre eles quem

---

<sup>63</sup> É claro que tal inconstância indígena não era resultado apenas de uma má avaliação dos missionários, implicando questões mais profundas a cerca da cosmologia tupi. Sobre isto ver instigante artigo de Castro. Cf. CASTRO, Eduardo Viveiros de. Op. Cit.

lhes pregasse que a confissão se havia de fazer só a Deus, e não aos homens”<sup>64</sup>. Devemos destacar, ainda, que a Igreja institucional, como mediadora ou não da Absolvição divina, foi uma das questões que mais agudizaram as disputas entre protestantes e católicos, no norte europeu, que parecem ter inflacionado a tal ponto que acabaram por atingir até territórios, aparentemente, a salvo pelo grande oceano e pelo sertão cearense, nos montes ibiapabanos. É pouco provável que os índios, de forma geral, tivessem consciência da hegemonia do poder religioso e cristão em sua forma institucionalizada – Católica ou Reformada, outrossim, os jesuítas não podiam, sob hipótese alguma, permitir sequer o benefício da dúvida, ou melhor, da aceitação da multiplicidade da religiosidade – batava ou indígena - viesse de onde viesse. Práticas sagradas sim, só que com a centralização de Roma e sob os auspícios de seus eleitos.

Também é verdade que nem todos os chamados “fugitivos” ou “índios de Pernambuco” foram “convertidos” à religião Reformada. A desordem, nas Serras, já comentamos, foi fruto da acomodação de diversas etnias, a partir de suas próprias experiências, nesse novo contexto colonial, com o estabelecimento dos holandeses e o desdobramento das estratégias de alianças com os povos indígenas. Neste sentido, houve mudanças pertinentes nas esferas aglutinadoras de todos os agentes envolvidos, adicionadas as permanências ou pseudopermanências, sob formas diversas e peculiares.

Foi o caso, por exemplo, da concepção dogmática do Inferno de fogo – que, na tradição cristã, é um lugar de tormento eterno para onde irão todos os condenados pela Justiça divina. Novamente reportamos a Vieira:

“Um [índio] disse que antes queria ser irmão de Caim do que de Abel, por estar no inferno com ele; outro, que se lhe não dava de fogo do inferno, porque se fosse lá ele o apagaria; outro, que já sabia que havia de ir ao inferno, pelas maldades que cometera em Pernambuco, e assim não queria tratar do Céu”<sup>65</sup>.

Aparentemente, há três respostas distintas ao apelo dos missionários, sobre a concepção indígena do inferno cristão, que estão relacionadas às experiências próprias de cada um. Na primeira investida, o mencionado índio dizia

<sup>64</sup> VIEIRA, Antônio, S.I. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” [1660]. Op. Cit. pp. 167, 168.

<sup>65</sup> Id. Ibidem, p. 166.



“estar no inferno”, talvez, por considerar a situação vivenciada naquele momento, de destruição iminente, nas mãos dos portugueses que cairiam em vingança, sobre os ex-aliados de seus inimigos. Na cosmogonia tupinambá, o fogo prefigurava-se com o início do aparecimento dos povos, quando *Monan*, “um ente poderoso criador do universo e pai da humanidade”, assolou com fogo a primeira leva dos homens “por sua ingratidão para consigo”<sup>66</sup>. Assim, o fogo estava relacionado à Criação do homem e não à destruição dos ímpios, como na tradição cristã, todavia, esta deve ter sido uma construção particular desse índio que esperaria um novo cataclisma, já que tais “heróis-civilizadores”<sup>67</sup> indígenas seriam mais transformadores que criadores, sendo, por isso, sua Obra sempre parcial e incompleta, à espera de novas mudanças (MÉTRAUX, 1979: 2).

A segunda assertiva, provavelmente, foi feita por um “feiticeiro” (pajé ou caraíba) - inimigo declarado dos padres e sua catequese -, que jocosamente menosprezou a possível tentativa dos missionários de imprimir algum temor dos castigos Celestes e, certamente para defender algumas de suas práticas ancestrais é “que se lhe não dava de fogo do inferno, porque se fosse lá ele o apagaria”.

A última afirmação podia, facilmente, ser apontada como vinda de alguém que entendeu claramente o dogma cristão do inferno suplicioso, ainda mais porque sabia das “maldades que cometera em Pernambuco”. Se era índio “católico” ou “protestante” – impossível saber ao certo –, recusou peremptoriamente o perdão dos jesuítas, representantes da Igreja intermediária (entre Deus e os homens), bem como, o auto-arrependimento como mecanismo teológico fundamental defendido pelos reformadores, para sua Salvação cristã e eterna.

<sup>66</sup> Solapada pela ação do fogo, apenas um homem teria escapado do desastre: *Irin-magé*, que se conservou no Céu junto a *Monan*. A terra então foi resfriada com as águas do dilúvio formando os rios, montanhas, depressões e o mar – salgado pelas cinzas. *Monan* então deu uma mulher a *Irin-magé* e este casal repovoou o globo após o cataclisma. Cf. MÉTRAUX, Alfred. Op. Cit., p. 31.

<sup>67</sup> O tradutor de Métraux, afirma que este pediu para substituir a expressão “deus-civilizador” por “herói-civilizador” sem, contudo, explicar melhor tal mudança conceitual. Cf. Id. Ibidem, p. 20, nota “m”.

Outro índio chega mesmo a negar a existência desse lugar no Além, colocando em xeque sua alta Justiça:

“Outros chegaram a tanto, que blasfemaram de Deus como de tirano e injusto, por os haver de mandar a eles ao inferno. \_ *Mande ao inferno, diziam, aos índios que o mataram, mas nós, que lhe não fizemos nenhum mal, por que nos manda ao inferno sem razão?*”<sup>68</sup> (grifos nossos).

A diversidade de entendimentos sobre o inferno cristão levou os sacerdotes a uma decisão prudente, em seus possíveis efeitos concretos: deixaram de mencionar e ensinar esse preceito fundamental para o temor na concepção da fé, aos índios em Ibiapaba. Para Glória Kok (2001: 144), os jesuítas procuravam organizar o Mundo dos mortos, em seu trabalho junto aos índios, numa “topografia tripartida” em Céu, Inferno e Purgatório, que se mostrou plenamente fracassada, nas primeiras décadas da colonização, conseguindo um êxito aparente apenas no Oitocentos, a partir de todo processo de desestruturação da vida coletiva nativa, provocado tanto pela Coroa quanto pela Igreja; tal abstração dogmática e de difícil entendimento, na realidade colonial, os impeliu para outra mudança, então binária de Céu e Inferno. Neste aspecto em particular, Ibiapaba, por essa época, sofreu uma estratégia missionária diferenciada porque os índios foram privados do ensinamento católico da punição eterna, por sugestão do experiente Vieira, que à custa de causar desentendimentos (leia-se diferença de seu entendimento), preferiu não ensiná-los mais aos habitantes nas Serras.

Entretanto, o outro aspecto da realidade cristã *post mortem* – o Céu, ganhava forte apelo entre os nativos missionados, pela clara aproximação com a leitura nativa do Além. O padre Fernão Cardim (1939 [1625]: 142) apontava essa singularidade aproximativa entre os ensinamentos de sua Igreja e a cosmologia ameríndia:

“Este gentio não tem conhecimento algum de seu Criador, nem de coisa do Céu, nem se há pena nem gloria depois desta vida, e portanto não tem adoração nenhuma nem cerimônias, ou culto divino, *mas sabem que tem alma e que esta não morre e depois da morte vão a uns campos onde há muitas figueiras ao longo de um rio, e todos juntos não fazem outra coisa senão bailar*” (grifos nossos).

<sup>68</sup> VIEIRA, Antônio, S.I. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” [1660]. Op. Cit.



Os Tupinambá não tinham Criador, nem conhecimento algum do Céu ou do Inferno, no estreito diagnóstico de Cardim, porém tinham uma alma imortal e com ela seguiriam após a morte gozar as felicidades num lugar, por que não dizer, paradisíaco. Esse Mundo de deleite sem fim parece ter sido um dos poucos consensos, na literatura colonial, sobre os povos indígenas, em várias partes da extensa colônia portuguesa, ademais, também sofreu as mudanças advindas com os contatos coloniais e, por vezes, foram sendo construídas numa complexa conjugação entre o Sagrado cristão/índigena, como ocorreu nas Serras de Ibiapaba:

“Por outra via, tinha já o demônio tirar-lhes do pensamento a fé e temor do inferno, espalhando entre eles um erro aprazível semelhante à fábula dos Campos Elísios, porque dizem que os três principais das aldeias da serra têm debaixo da terra outras três aldeias muito formosas, onde vão depois da morte os súditos de cada um, e que o abaré ou padre, que lá tem cuidado deles, é o padre Francisco Pinto, vivendo em grande descanso, festas e abundâncias de mantimentos”<sup>69</sup>.

Esse exemplo – que discutiremos melhor em tópico específico – é apenas para constatar que um Mundo prazeroso e de temperança era concebido entre os índios nas Serras, apesar de não parecer, pelos elementos colocados, haver qualquer influência direta dos índios de Pernambuco, todavia, ainda nos assinala que a memória do Padre Francisco Pinto, entre os índios (por mais de cinquenta anos), ainda possuía forte coloração, até mesmo, fazendo parte de seu universo simbólico.

Assim, os episódios discutidos apontam para a variedade dos efeitos que a religião reformada teve sobre os índios de Pernambuco e sobre os das Serras, porém, deve-se considerar que nem todos estiveram “plenamente” convertidos à religião de Calvino; que muitos, simplesmente, construíram sua própria forma particular de leitura desse panteão desordenado de possibilidades; e ainda, que um outro número considerável não quis se converter a quaisquer das religiões cristãs apresentadas. Portanto, não havia entre os índios uma rivalidade entre

---

<sup>69</sup> Id. Ibidem.

duas partes distintas e homogêneas – dos convertidos ao Catolicismo e dos ao Protestantismo.

Ademais, por que então diversas aldeias seguiram um ou outro lado dos conflitos luso-batavos?

A resposta deve ser buscada na relação das lideranças indígenas e seus liderados. É evidente que a aliança de algum Principal com qualquer dos poderes coloniais findava por reforçar o prestígio de chefia que esse possuía entre os seus, pois, “os líderes reconhecidos e valorizados pelas autoridades coloniais detinham maior poder de barganha na nova sociedade”, que, por efeito conseqüente, “contribuía para manterem a admiração e respeito junto aos seus liderados, embora estes pudessem se assentar sobre novos critérios” (ALMEIDA, 2000: 168). Este aparente desvio, em nossas análises, é apenas para reforçar a fluidez dessas conversões e dinamicidade das alianças que perpassavam, indubitavelmente, a influência da figura dos líderes nas aldeias.

De qualquer forma, não há dúvida em que os chamados índios de Pernambuco causaram um reboiço nas missões, em Ibiapaba, tornando-se um obstáculo sem precedentes ao que os missionários jesuítas consideravam ideal no trabalho catequético. O Visitador das missões maranhenses resumiu claramente tal influência:

“Na veneração dos templos, das imagens, das cruzes, dos sacerdotes e dos sacramentos, estão muitos deles tão calvinistas e luteranos, como se nasceram em Inglaterra ou Alemanha. *Estes chamam à Igreja, igreja de Moanga, que quer dizer igreja falsa; e à doutrina, morandubas dos abares, que quer dizer patranhas dos padres; e faziam tais escárnios e zombarias dos que acediam à igreja a ouvir a doutrina, que muitos a deixaram por esta causa*”<sup>70</sup> (grifos nossos).

Entretanto, os sinais do calvinismo, apontados na fala e nas atitudes indígenas, não foram suficientes para que Vieira enxergasse sua autonomia e alteridade plena, como homens dotados de faculdade e percepção conscientes da realidade que os cercava. E essa miopia à alteridade alheia – o outro indígena –, apenas fez ampliar e, até materializar, a invisibilidade daquele que foi, segundo a

---

<sup>70</sup> Id. Ibidem, p. 167.



tradição cristã, o primeiro inimigo declarado da Causa Primeira, o Demônio. Não eram os pernambucanos que elaboravam e re-elaboravam os dogmas cristãos; que invertiam a ortodoxia Católica; que rejeitavam as doutrinas e sacramentos ensinados pelos missionários; assim, como também, não eram os fugitivos de Pernambuco que instigavam a desconfiança em Antônio Ribeiro e Pedro Pedrosa, na retomada do trabalho missionário, em Ibiapaba, em 1657. Não. Foi a Maldade personificada neste ente espiritual, dono da mentira e opositor ferrenho dos Mistérios divinos, causador de toda essa desordem.

Referindo-se ao já mencionado índio, que tinha relatado os Campos Elísios à moda tupi, Vieira foi categórico:

*"O índio, por sua pouca malícia, parece incapaz de haver composto esta história, e assim julgam os padres que foi sem dúvida ilusão do demônio para os enganar a ele, e por meio dele aos outros (...). Outros muitos coesos diziam, que é certo lhos não ensinarem os hereges, senão o demônio por si mesmo"*<sup>71</sup> (grifos nossos).

De certo, os jesuítas não foram os únicos a conceber o Novo Mundo, como Purgatório, ou mesmo, como uma espécie de Inferno, entre os vivos, por onde muitos, à força da vontade, vinham buscar expiações de seus pecados. Para o Santo Ofício, por exemplo, que também foi à cata dos hereges, enviar réus à Colônia americana, em termos gerais, significava concluir "um longo processo purificador iniciado ainda nos cárceres, com a tortura, e que tivera seqüência no Auto Público da Fé, terminado, em terras lusitanas, com a entrada dos degredados nos navios (...), fossem eles peões ou pessoas de maior qualidade". Assim, o trabalho missionário da catequese junto à política colonialista, agudizou, consideravelmente, as tentativas de colonizar plena e, ao extremo, todo o universo sobrenatural dos povos indígenas, abrindo fértil caminho a sua demonização (SOUSA, 1993: 38, 39, 94).

<sup>71</sup> Id. Ibidem, pp. 167, 168.

Se o Deus dos jesuítas possuía a ubiqüidade como amostras de Poder e interferência nos desígnios humanos, o mesmo se podia dizer do Demônio – pelo menos, nos obstáculos diversamente apontado pelos padres. Seja como for, Vieira não quis arriscar todo trabalho, então realizado, nessa retomada das missões, em Ibiapaba, pois durante os quase dois meses de permanência nas Serras, tomou drásticas resoluções que mexeram com os envolvidos:

*“A primeira que se resolveu, e executou logo, foi que todos os índios de Pernambuco saíssem e fossem para o Maranhão (...); e os da serra, sem o exemplo e doutrina dos pernambucanos, que eram os seus maiores dogmatistas, ficarão mais desimpedidos e capazes de receber a verdadeira doutrina, e de os padres lhes introduzirem a forma da vida cristã, o que, endurecidos com a contrária, se lhes não imprimia”<sup>72</sup> (grifos nossos).*

No alto da lista de prioridades de Vieira, estava a retirada definitiva dos índios de Pernambuco, das Serras, que os desafiava a todo o momento e, talvez, por oferecerem uma alternativa cristã aos gentios povos indígenas.

Outras medidas acordadas com os Principais e que teve “assento por papel” estavam relacionadas ao casamento cristão dos que viviam com diversas mulheres; a que as crianças assistissem, duas vezes ao dia, todas as doutrinas; a que os índios, sem exceção, fossem batizados e unidos numa só povoação<sup>73</sup>, junto à igreja a ser construída; por fim, a criação do “ofício de executor eclesiástico”, que, apesar de nome pomposo, nada mais era que o “Braço dos Padres”<sup>74</sup>, sendo tal função exercida pelo irmão do maior Principal para obrigar

<sup>72</sup> Id. Ibidem, p. 189.

<sup>73</sup> Os índios estavam espalhados em vinte povoações para melhor defender-se de um possível ataque dos portugueses. É provável que esta tática de defesa tenha sido levada pelos índios de Pernambuco demonstrando sua influência até sobre o espaço físico ocupado.

<sup>74</sup> Nas cartas jesuíticas não é comum encontrar notícias de castigos físicos. Isto se explica, em parte, pelo apologeta da Companhia no Brasil, Serafim Leite, propositalmente substituir termos traduzidos (do espanhol e latim) ou omitir partes das fontes que pudessem explicitar em demasia esta prática, afinal, este jesuíta teve acesso direto a documentos inéditos e, ainda, fechados em Arquivos da Ordem na Europa para escrever sua *História da Companhia de Jesus no Brasil* [1938-1950] e que por muito tempo foi a única voz “legítima” sobre os jesuítas no Brasil. Cf. HANSEN apud MOTA, 2001:45-73. Em Ibiapaba, conhecemos apenas mais um exemplo desta função. Em 1607 o “braço dos padres” também foi um irmão do maior Principal, “diabo ligeiro”, sendo “alcaide dos outros” com uma vara em mãos, percorria a aldeia de madrugada exortando todos que fossem filhos de Deus e Nossa Senhora e não acreditassem mais nas “coisas de seus antepassados”. Cf. FIGUEIRA, Luiz, S.I. “Relação do Maranhão” [1608]. Op. Cit., pp. 76-113.



todos a irem a missa e “cumprirem com outras obrigações de cristãos, e os castigar e apenar, se fosse necessário”, justificou Vieira.

Não encontramos registro de quantos índios de Pernambuco haviam sido levados por Vieira ao Maranhão, todavia sua disposição em enfrentar a dura jornada de retorno, acompanhado, talvez, por dezenas ou centenas de índios, é forte indicativo da influência que esses antigos aliados dos holandeses levaram aos habitantes de Ibiapaba. A nova retomada missionária, nas Serras, viu nesses “novos hóspedes”, inimigos declarados da fé Católica e ferrenhos construtores de uma alternativa, que também era cristã, mas sob parâmetros diferenciados, até contrários da Igreja dos jesuítas. A dialética processada entre as práticas sociais dos agentes aqui arrolados e o Mundo mágico-religioso dos ameríndios nos incita a perceber tamanha riqueza dialógica das alteridades, então conhecidas. Assim, se não houve respeito pleno ao Outro – ou outros – houve, pelo menos, tentativas de aproximação e distanciamento, marcando e demarcando a nascente e, aparentemente, nunca dissipada desordem na Genebra dos Sertões.

Ademais, a ordem cristã e católica advogada pelos missionários, costumeiramente, entrava em conflito com as diferentes lideranças nativas, exímios leitores no Mundo indígena, pois vários eram os interesses em jogo que, sem dúvida, perpassavam as relações nas aldeias – em seu interior e exterioridade –, envolvendo Principais e líderes espirituais – pajés ou caraíbas. O prestígio e o domínio social sobre eles, necessariamente, tinha início e fim na legitimidade de seu estatuto, como portadores inquestionáveis nas diversas formas do Sagrado.

## CAPÍTULO III

---

### ANTIGOS DONOS DAS SERRAS: EXÍMIOS LEITORES NO MUNDO INDÍGENA

"Por outra via, tinha já procurado o demônio tirar-lhes do pensamento a fé e temor do inferno, espalhando entre eles um erro aprazível semelhante à fábula dos Campos Elísios, porque dizem que os três principais das aldeias da serra têm debaixo da terra outras três aldeias muito formosas, onde vão depois da morte os súditos de cada um, e que abaré ou padre, que lá tem cuidado deles, é o padre Francisco Pinto, vivendo todos em grande descanso, festas e abundância de mantimentos". Pe. Vieira, *Relação da Missão da Serra de Ibiapaba*, 1660.



### 3.1. “alguns dos ditos índios estimam muito um papel”

No Brasil meridional, durante o primeiro século de Conquista portuguesa, os jesuítas focaram suas ações, estrategicamente, em três eixos fundamentais em seu trabalho missionário: na doutrinação de crianças e jovens indígenas<sup>1</sup>, na eliminação concorrida dos pajés e na conversão dos Principais (MONTEIRO, 1994: 47). Certamente, esta também foi a tônica das missões jesuíticas nas Serras de Ibiapaba, no século XVII. Nesse tópico, discutiremos, em especial, o último aspecto apontado, a conversão das lideranças indígenas ou, melhor dizendo, a dinamicidade que esses exímios leitores dos contatos coloniais promoveram ao longo desse período.

Para tanto, devemos partir do prestígio que essas lideranças possuíam nas suas respectivas aldeias, junto a seu povo. H. Clastres, por exemplo, concebeu a função social desses atores do teatro colonial – a partir de fontes dos séculos XVI e XVII –, como figuras antagônicas ao caraíba ou *pagy uaçu* (grande pajé), afirmando que possuíam uma posição, plenamente localizável no tempo e no espaço, porque eram egressos e, ao mesmo tempo, representantes de uma linhagem privilegiada, em suas aldeias, onde residiam e governavam; por este aspecto em particular, o Principal acabava por definir a rede de alianças com outros povos indígenas e determinava as expedições guerreiras, assim, seu estatuto estava ligado – diferente do caraíba –, à própria movimentação interna da aldeia através da rede de parentesco e na organização dos afazeres dela decorrente (H. CLASTRES, 1978: 45)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Apesar de considerarmos esta linha de ação missionária fundamental, infelizmente, não há documentação a contento dessa prática nas Serras de Ibiapaba dentro do recorte temporal escolhido, restringindo-se os dados a número de batizados, batismos *in extremis*, e à forma abrangente de doutrina dos pequenos, todavia, não há dúvida que as crianças foram prioridade na prática catequética. O trabalho mais atualizado continua sendo: O papel branco, a infância e os jesuítas na Colônia. In: DEL PRIORE, Mary. (org). *História da criança no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1991.

<sup>2</sup> Sobre a crítica a esta dualidade de função religiosa e política no interior das aldeias tupinambás, vide: CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mámore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 1992, v. 35, pp. 21-74.

A autoridade do Principal, nas aldeias, era exercida por meio de seu prestígio entre parentes e liderados<sup>3</sup>, porém sua relação com os colonizadores, pouco a pouco, se foi forjando com acréscimos de novas obrigações introduzidas por seu novo papel, então, frente aos religiosos e demais autoridades na Colônia. Foi o caso, por exemplo, do emblemático e pouco discutido uso da coerção aos liderados – totalmente ausente na tradição tupi, que, como vimos, baseava-se no respeito à chefia –, para cumprir determinações, no interior do aldeamento, criado e organizado pelos jesuítas, inclusive, devido a certos incidentes, tentou-se regulamentar essa prática da nova chefia através do *Regime paternal*:

“...importa muito que procedamos paternalmente; e sem modos, que cheirem a império, não chamando em nenhum caso nomes afrontosos aos índios, *nem os castigando por nossas mãos (...), mas o castigo que merecem se lhes dará por meio dos Principais (...); os quais com isto se satisfazem, nos acrescentando respeito e autoridade*”<sup>4</sup> (grifos nossos).

A regra, certamente, surgiu por ter se tornado uma prática recorrente no interior das missões e por parecer pouco edificante, teve que ser regulamentada entre os padres. Ou seja, “nomes afrontosos aos índios” e castigos físicos – aliás, pouco difundidos nas documentações jesuíticas, fizeram parte do cotidiano junto aos índios –, que, na pressão dos gentios e possível perda de autoridade de seus Superiores foi repassada como obrigação aos Principais acrescentando-lhes novas funções.

A política colonialista de valorização das lideranças indígenas foi uma das bases da Conquista, envolvendo diferentes povos, em períodos e territórios diversos na imensa América, chegando a ponto de haver nítidas intenções dos agentes de Governo em formar uma espécie de nobreza indígena para auxiliá-los no processo colonial. Aparentemente, nunca houve questionamentos entre os

<sup>3</sup> Esse estatuto não se dava como produto final de uma coerção sobre o grupo. Para Pierre Clastres, é no interior e no curso dos atributos do chefe – instância moderadora e “fazedor da paz”, provedor dos seus e bom orador – que deve ser buscado o significado de seu prestígio, pois “o poder do chefe depende da boa vontade do grupo”. Cf. CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado: pesquisa de Antropologia Política*. Tradução de Theo Santiago, 5ª edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990, pp. 12, 23, 28.

<sup>4</sup> Cf. Visita. In: LEITE, Serafim, S.I. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa / Rio de Janeiro: Livraria Portugália / Instituto Nacional do Livro, 1938-1950, IV, pp. 106-124, §38.



estudiosos dessa função referente a muitos povos, na América hispânica, que possuíam a escrita, a arte pictórica e todo aparato organizacional diferente dos ameríndios da Colônia portuguesa. Sem falar nos textos escritos diretamente por nobres ou índios de função especializada, deixados à posteridade, e hoje tidos por fontes, com a vantagem de trazerem – apesar dos filtros –, o olhar nativo da “ocidentalização” (GRUZINSKI, 2001).

Todavia, novos olhares foram e estão sendo lançados sobre recalcadas fontes coloniais que tratam do papel das lideranças indígenas no contexto brasílico dos séculos XVI-XVIII. É o caso da tese de doutoramento de Almeida, que aborda na complexidade das relações entre autoridades, a necessidade portuguesa de constituir uma “nobreza indígena” como condição *sine qua non* para o sucesso de seus empreendimentos; e, ainda discorre sobre como efetivamente os Principais se movimentavam nessas novas contingências advinda dos contatos, como sagazes intermediários “entre dois mundos culturalmente diversos” (ALMEIDA, 2000: 148,149).

Nas Serras de Ibiapaba do século XVII, os Principais também tiveram um papel fundamental, enquanto aliados no trabalho catequético jesuítico e de aproximação com as autoridades colonialistas e seus empreendimentos. Outrossim, pelo menos neste período, essa aproximação se deu sob intermediação dos missionários que não se cansavam de apontar nas diversas instâncias de poder, a necessidade de construir alianças com os nativos, principalmente, devido ao espaço estratégico que ocupavam: “que como em a distância de duzentas léguas pouco mais ou menos que há desde o Ceará ao Maranhão não haja povoação alguma de portugueses e pouca capacidade para a poder haver”, ressaltou Ascenso Gago, “conservando-se estes índios, cujas Aldeias ficam quase em meio destas duzentas léguas, sem muito trabalho poderão impedir ao inimigo o situar-se ou fortificar-se”<sup>5</sup>. O então, novo Superior das missões, nas Serras, para fortalecer seu argumento, mencionava a

---

<sup>5</sup> Cf. “Carta Ânua do que se tem obrado na missão da Serra de Ibiapaba desde o ano de 93 até o presente de noventa e 5 para o Padre Alexandre de Gusmão da Companhia de JESUS Provincial da Província do Brasil” [10/10/1695]. In. LEITE, Serafim, S.I. Op. Cit., III, pp. 38-56.

descoberta de minas de prata – “como ouço dizer”, que, para transportar os metais extraídos, tinham que ser levados à Bahia seguindo o caminho através do sertão.

De qualquer forma, a intermediação dos jesuítas não suplantou, certamente como queriam os sacerdotes, a autonomia dos Principais nos assuntos que considerassem vantajosos para si e para seus liderados<sup>6</sup>. Nesta mesma correspondência do Pe. Gago, há o relato de descimento de índios da montanha para o litoral, porém o missionário termina sua narrativa pedindo informações ao Provincial sobre a quem pedir sesmaria nas Serras – se ao governador do Maranhão ou de Pernambuco –, o que subentende que a tentativa de reduzir os nativos, na costa, não surtiu os efeitos desejados.

Ora, o *Regimento das Missões*, de 1686, sendo a legislação indigenista mais importante sobre a regulação dos trabalhos missionários, entre os índios do Maranhão, trazia, em um de seus parágrafos, a maneira de organizar os aldeamentos, constituindo uma delas no “descimento” dos nativos para servirem de mão-de-obra aos moradores, apontando, contudo, algumas ressalvas:

“Nas mesmas terras onde vivem, sem quererem descer para outras, neste caso, aceytarão os ditos padres aos taes Gentios ao grêmio da Igreja procurando persuadillos a que desçam (...), em que elles mais commodamente lhes possam assistir (...), *porque a justiça não permite, que estes homens sejam obrigados, a deyxarem todo, e por todas as terras que habitão, quando não repugnão o ser christão e cõveniencia pede que as aldeias se dilatam pelos certoens*”<sup>7</sup> (grifos nossos).

A própria legislação deixava espaços de manobra para os índios, mediante seus Principais, negociarem a forma de redução junto aos missionários. Assim, se Ascenso Gago desistiu de descê-los e reforçou a utilização da aldeia, como vantagem temporal à Coroa por guardar os territórios<sup>8</sup>, foi porque houve

<sup>6</sup> Vale destacar que o maior número de petições de caráter coletivo enviado a autoridades colonial e do reino foram produzidas por jesuítas e Principais indígenas. Cf. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial – novos súditos cristãos do Império português*. Campinas: Tese de doutorado, Universidade de Campinas, 2000, p. 168.

<sup>7</sup> “Regimento das Missoens do Estado do Maranhã, & Pará (1 de Dezembro de 1686)”. In: LEITE, Serafim, S.I. Op. Cit., IV, pp. 369-375, § 23.

<sup>8</sup> A Coroa já tinha informações sobre a necessidade de reduzir os índios do Ceará para sua conquista no Maranhão. Cf. “Carta para o Governador do Maranhão sobre a redução do gentio da Costa do Ceará” [02/09/1684]. In: *Anais da Biblioteca Nacional – ABN*, vol. 66, p. 65.



uma discussão e negociação com as lideranças. O fato indiscutível é que nunca houve disposição dos Principais em deixar suas terras, o que deve ter ocorrido pela estratégia de segurança que representava, com difícil acesso, contra possíveis apresadores que vagavam pelo sertão com suas tropas, mas também não podemos perder de vista, pelo valor simbólico e de pertença étnica construído por seus povos desde tempos imemoriais<sup>9</sup>.

Ademais, ao perceberem a força dos colonizadores, não se esquivavam de usar os códigos da Cristandade para reafirmar sua autonomia<sup>10</sup>. Os padres que se dirigiram a Ibiapaba sabiam que o apoio dos Principais era decisivo para o sucesso das missões, por isso converter essas lideranças de imediato a sua chegada, esboçava-se como estratégia mais eficaz de aproximação. O autor da *Relação do Maranhão* [1608] não viu maiores dificuldades para isso porque como ele mesmo afirmou: “esta gentildade como he de pouco entendimento não tem nenhuma resistência as cousas que lhe dizem ainda q’ as alcancem com o entendimento, nem sabem duvidar nem perguntar”<sup>11</sup>.

Mas a verdade é que as coisas não foram assim tão fáceis. Um dos Principais que possuía certo amuleto - que lhe havia sido dado, possivelmente por um pajé -, dizia que o usava para tirar sua constante dor de cabeça. Tratava-se de um “freio de cavalo quebrado, o qual tinha em grande estima de santidade, por lho ter dado outro como cousa do ceo”, e que o padre Figueira teve grande dificuldade em tirar-lhe. Depois de alguns dias, o índio continuava com as mesmas dores e, sendo indagado pelo sacerdote sobre a saúde, afirmou que não havia se curado porque o padre “não tinha cõfiança em Deus como elle tivera”<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Cf. Recriando a terra pe(r)dida. In: ALBUQUERQUE, Manuel Coelho. *Seara Indígena: Deslocamentos e dimensões identitárias*. Fortaleza: Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Ceará, 2002, pp. 115-130.

<sup>10</sup> Cf. VIEIRA, Antônio, S.I. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” [1660]. In: GIORDANO, Cláudio (coord). *Escritos Instrumentais sobre os Índios*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992, p. 162. Desenvolvemos melhor este relato no tópico anterior.

<sup>11</sup> FIGUEIRA, Luiz, S.I. “Relação do Maranhão” [1608]. In: *Três Documentos do Ceará Colonial*. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1967, p. 94.

<sup>12</sup> Id. Ibidem, p. 85.

Então, como assim, os índios não sabiam duvidar nem perguntar? Ora, não se tratava do uso desse amuleto apenas como objeto detentor de poderes mágicos, afinal, os jesuítas carregavam consigo objetos também tidos por sagrados (estolas, cálices, crucifixo, etc.), só que de outra natureza, de qualquer forma, tirar tal objeto significava quebrantar a relação de subordinação espiritual desse chefe indígena com àquele que detinha a outorga do Sagrado no Mundo indígena, o pajé. Tanto é que os jesuítas, sem qualquer tipo de restrição, presentearam, com relicário para colocar ao pescoço, uma parturiente nativa, que sofria complicações, em trabalho de parto<sup>13</sup>.

Não raro os inacianos revestiam-se da posição dos líderes espirituais indígenas, pajé ou caraíba, para imporem sua presença e autoridade nas aldeias junto aos Principais. Em setembro de 1607, então na aldeia de Jurupariaçu, por quatros meses, todos foram surpreendidos com um fenômeno celeste de grandes proporções, que causou, além de grande admiração, um medo aterrador, principalmente entre os chefes nativos: "apareceo hu cometa para banda do maranhão a loeste, o qual estendia hua muy comprida cauda para a banda de leste, e durou muitos dias". Por conta disso, os índios se dirigiram aos padres perguntando se aquilo que queimava os céus cairia sobre suas cabeças. Respondeu Figueira:

"e como ordinariamente quando aquillo aparecia avia mortes de grandes morubixabas, co o q' o principal atemorizado me perguntou se escaparia, Deus tidará vida lhe respondy, mas aparelhate tu para seres filho de Deus por q' nos não sabemos da morte e nem da vida"<sup>14</sup>.

Figueira, que viu esse cometa como sinal divino para seguir jornada de Ibiapaba ao Maranhão, titubeou frente ao chefe tabajara, optando por aterrorizar mais ainda os gentios e ganhar a confiança da liderança, através do estratagema de seu suposto poder sobre a natureza, característica própria dos grandes pajés ou caraíbas.

A relação de força na busca sempre incansável pela legitimidade do poder espiritual entre os gentios, durante os contatos, ganhava maior

<sup>13</sup> Id. Ibidem, p. 95.

<sup>14</sup> Id. Ibidem, p. 96.



complexidade quando o mesmo índio possuía as funções de chefe e “feiticeiro”<sup>15</sup> ao mesmo tempo. Apesar de Clastres apontar total incompatibilidade entre as funções de chefe e de caraíba, entre os nativos, o mesmo não se podia dizer do chefe e do pajé, sendo tais questões explicadas pela relação que ambos construíam na exterioridade ou interioridade de suas aldeias.

Em Ibiapaba, houve exemplo particular desse caso raro do período colonial, referente a um Principal, que exercia ambas as funções, e era conhecido por Cobra Azul, “grãde feiticeiro e valentão dõde lhe nace ser soberbssº. e falar cõ grãde arrogãcia”<sup>16</sup>, cuja aproximação de Figueira não teve o mesmo efeito conseguido junto a Jurupariçu. O fato de Cobra Azul falar com grande arrogância, apenas denota a oratória, como um dos atributos fundamentais na prática da chefia, entre os povos indígenas - fosse ela de alcance social ou espiritual.

Após a morte do Pe. Francisco Pinto, seu companheiro, teve que retornar a Pernambuco, contudo, devido à má condição do tempo (chuvoso) para o trajeto e falta de mantimentos necessários, permaneceu, seis meses, na aldeia de Cobra Azul. Em certa ocasião em que o missionário mostrou-se desarrazoado e, por que não dizer imprudente, replicou o Principal: “Parece q’ este me quer tratar como Pº. Coelho [Pero Coelho], pois me repreendeu como elle me repreendia, se ele assy me trata em minha casa, q’ fará se me colher lá na sua, não sabe elle q’ está aqui só e não tem quem o guarde?”<sup>17</sup>. O jovem jesuíta, certamente não possuía o mesmo prestígio junto aos índios como o Pe. Pinto.

No dia seguinte, Figueira recebe uma carta do Pe. Gaspar de São Perez, por isso chama todos da aldeia para saber das notícias enviadas, incluindo Cobra Azul que, pelo conteúdo da correspondência – não mencionado – passa posteriormente a tratar melhor o sacerdote. Porém, a dissensão com o apontado

<sup>15</sup> O “feiticeiro” nos escritos inicianos podia referir-se a pajé ou caraíba. Para entender como se dava a formação desta liderança entre os Tupi, vide: O Feiticeiro. In: MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guarani*. Prefácio, tradução e notas de Estêvão Pinto; apresentação de Egon Schaden – 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979, pp. 65-79.

<sup>16</sup> FIGUEIRA, Luiz, S.I. “Relação do Maranhão” [1608]. Op. Cit. , p. 109.

<sup>17</sup> Id. Ibidem, p. 104.

“feiticeiro” ainda ocorreria. Recebeu outra carta, agora, do Reitor do Colégio de Pernambuco, avisando que partisse que “o inverno era passado” e que levassem os índios que quisessem segui-lo. O primeiro que quis ir junto com o padre foi o filho do Principal, “Cobra Azul o mosso”, que exortou a todos na aldeia a também seguirem viagem. Na madrugada do dia seguinte, Cobra Azul, tentando manter seu prestígio contra o missionário, exclamou em alto tom: “ide vos outros ide e levay o abaré [padre] q’ elle vos irá vender e distribuir a seus parentes e sereis todos escravos”. Continua o relato: “e falando p. ironia, dizia e eu q’ não sei o que faço me ficarey aqui perdido e miserável, dondoso p. superior no saber a todos os mais q’ erão necios em se entregarem ao cativoiro vindo comigo”<sup>18</sup>.

Alguns aspectos dessa narrativa são bem esclarecedores. Cobra Azul, temido “feiticeiro” (pajé) e chefe indígena, teve o prestígio solapado pelo jesuíta, que, por passar tantos meses em sua aldeia, não perdeu tempo, conseguindo “converter” alguns e quebrantar definitivamente sua autoridade. Sua ação, contudo, não foi apenas periférica, quer dizer, não se deu somente entre os liderados do morubixaba, indo, por conseguinte ao núcleo central da chefia. Expliquemos: o filho do Principal, de acordo com Figueira, tinha sido convertido, tornando-se também seu protetor e principal apoiador da nova expedição. Ademais, podia-se pensar na rivalidade de lideranças, no âmago da organização social dessa aldeia, entre Cobra Azul e Cobra Azul o moço, uma vez que tal estatuto não, necessariamente, tinha que ser passado por via hereditária, exigindo de qualquer novo líder, confiança e admiração do grupo (ALMEIDA, 2000: 157). Logo, o padre construiu ou no mínimo ajudou a construir uma nova liderança indígena, usando de sua influência espiritual, que, mesmo rechaçada por Cobra Azul já havia granjeado respeito sobre seus liderados, para aproximar-se do filho e dominar o restante da aldeia.

“Já havia dias q’ conhecia seu bom animo e que posto q’ já tinha fama de querimbaba [destemido; corajoso] e valente todos lhe querião bem, cõtudo q’ agora sua fama e nome se estenderia mais e os brâcos o conhecerião e os padres todos lhes farião muito bõ agasalho, e roçaria em muito boas terras, aonde vivesse muito a sua vontade e lhe agradecerião cõ boas obras o trazerme”<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Id. Ibidem, p. 109.

<sup>19</sup> Id. Ibidem, p. 108.



O padre prometeu terras, respeito dos brancos e “boas obras” ao jovem querimbaba para reorganizar a aldeia junto aos seus. Estava posta diante desse novo Principal a real possibilidade de iniciar a intricada rede de alianças através do parentesco e da admiração indígena, em que era baseado todo seu prestígio, só que em outro lugar, numa outra terra. Há de se reconhecer a astúcia de Figueira em perceber essa dinamicidade entre os índios, e o jovem chefe diante do quadro apresentado, acelerou o processo, tirando proveito da aproximação com o missionário.

Outro aspecto que podemos frisar quanto à permanência de Figueira, na aldeia de Cobra Azul, é que este, mesmo furioso por sentir-se desrespeitado em sua autoridade de chefia, não deixou de reunir-se com outros junto ao missionário para ouvir o conteúdo da carta recebida, inclusive mudando consideravelmente sua atitude com o sacerdote, passando a tratá-lo melhor. As correspondências oficiais recebidas ou enviadas, entre Principais e demais autoridades, no período colonial, ganhavam uma dimensão de significado que, obviamente, tinha a ver com a própria legitimidade dos acordos a serem cumpridos. Os índios, nas Serras, de imediato perceberam o valor da escrita, no Mundo dos brancos e, Pe. Vieira constatou essa dimensão e dela fez uso como mecanismo de aproximação junto às aldeias, chegando até a incluir esta prática como conselho regulamentado aos missionários do Maranhão:

*“Porque alguns dos ditos índios estimam muito um papel, de que constem os seus ofícios e serviços, para lhes satisfazer a este desejo, poderá o padre, que tem o cuidado da aldeia, passar-lhes uma certidão, em que refira o ofício para que foi eleito pelos Principais, e os merecimentos, e serviços por que lhe foi dado o cargo”<sup>20</sup> (grifos nossos).*

Nas Serras de Ibiapaba, o primeiro registro conhecido de acordo por escrito, entre índios e portugueses, refere-se ao combate envolvendo os Principais Jurupariaçu e Mel Redondo e o açoriano Pero Coelho, em janeiro de 1604, que, pelo “horror as armas portuguesas e captura de muitos chefes e parentes”, mencionou Studart (1903: 52), “se lavrou um auto, seguindo todos juntos para o

<sup>20</sup> Cf. Visita. In: LEITE, Serafim, S.I. Op. Cit., §41.

Punaré (Parnaíba)". Quase um século depois, constatou Ascenso Gago que tal percepção nativa ampliou-se consideravelmente:

*"Têm natural appetite a honras e postos; e assim entre elles se estima sumamente um bastão ou uma carta de um governador, e a guardam com todo o cuidado, fazendo-a ler a qualquer homem branco que vai a sua Aldeia; e quando esta falta, ao menos uma vez cada ano a trazem os padres para que lha leiam e ficam muito vãos e satisfeitos, de a ouvir procurando fazer o que nela lhes ordena"*<sup>21</sup> (grifos nossos).

As constatações feitas pelos missionários nos sugerem que os índios e suas lideranças, desde bem cedo, compreendiam bem a relação peculiar de poder através das cartas oficiais, no Mundo colonial – não podemos esquecer suas experiências com os franceses, no Maranhão, e os conhecidos fugitivos "Índios de Pernambuco" -, e a distinção legal entre índios aldeados e os chamados "Índios do sertão". Por isso Cobra Azul mesmo encolerizado, foi saber do conteúdo da carta recebida por Figueira, ou seja, para conhecer sua área de influência e espaço de movimentação com esse representante dos brancos - e da Cristandade.

Por isso os padres costumavam enviar cartas junto com presentes (facas, anzóis, fumo, espelhos, machados) aos Principais das aldeias que ainda seriam visitadas: "mandei [aos Aconguaçu] por várias vezes papéis escritos, e algum fumo ou tabaco em sinal de paz", disse Ascenso Gago. Todavia tais presentes e cartas não eram garantias de seu sucesso imediato, na aproximação missionária, como ocorrido com os Aconguaçu: "porém nunca quiseram chegar a falar comigo, dizendo aos mensageiros que não queriam pazes enquanto se não vingassem dos Tabajaras e Reriús"<sup>22</sup>. Desse modo, os resultados foram variados, o que demonstra a complexidade nesses encontros e a autonomia dos Principais frente aos padres.

Ao enviar presentes ao Principal de outra aldeia, os missionários receberam notícias dos mensageiros enviados: "e que todos dizião q' fossem os padres e q' lhe levassem machados, facas, espelhos, tizouras ec (nomeão tudo por seu nome)". Porém, o que parecia uma fácil aproximação transformou-se em

<sup>21</sup> "Carta Ânua do que se tem obrado na missão da Serra de Ibiapaba desde o ano de 93 até o presente de noventa e 5 para o Padre Alexandre de Gusmão da Companhia de JESUS Provincial da Província do Brasil" [10/10/1695]. In. LEITE, Serafim, S.I. Op. Cit., III, pp. 38-56.

<sup>22</sup> Id. Ibidem.



obstáculo quase intransponível: "e dizendo lhe os nossos q' os padres não levavão muito disso e q' só aos principais poderião dar alguma coisa respõderão q' a todos darão". O problema não era exatamente os objetos pedidos, mas a exigência de presentear a todos, "e ainda isto era sofrível se fora sô há magote delles, mas são muitas nações de 40, 80, 100 e mais casais"<sup>23</sup>.

O autor da *Relação do Maranhão* afirmou que essa prática nativa em exigir presentes para recebê-los nas aldeias, não passava de "cobiça insaciável". A bem da verdade, os índios procuravam também, e a seu modo, tirar proveito tecnológico dessas aproximações, afinal, machados de ferro, anzóis e facas significavam, necessariamente, diminuir os trabalhos diuturnamente, pescando nos rios, cultivando os campos e até na manutenção de suas caças, promovendo, por assim dizer, uma parca acumulação de víveres, em uma região castigada, ora por estiagens, ora por intensos invernos. Entretanto, tal perspectiva analítica de uso apenas material dos referidos presentes, torna ainda restrita à compreensão do alcance que tais objetos podiam significar para os índios.

O capuchinho francês, Yves d'Evreux, que trabalhou junto aos índios do Maranhão, escreveu, em 1614, sua obra mais debatida entre os estudiosos brasileiros, sobre o período colonial, intitulada *Viagem ao Norte do Brasil*. E diferente dos escritores jesuítas - considerados pouco atentos aos aspectos simbólicos dos Tupinambá -, acabou elaborando uma tradução plena, pelo menos nesse caso específico, do valor desses apetrechos entre os índios e até fazendo o percurso inverso da maioria dos cronistas coloniais, colocando-se na rara condição de observado e não de observador:

"Eu vos direi a opinião que elles [índios] fazem de nós, muito contrária n'este ponto: julgam-nos loucos e pouco judiciosos em apreciar mais as coisas, que não servem para o sustento da vida do que aquellas, *que nos proporcionam o viver comodamente (...). Na verdade, quem deixará de confessar, ser uma faca mais necessária a vida do homem, do que um diamante de cem mil escudos, comparando um objeto a outro, e pondo de parte, a estima que se lhe dá?*"<sup>24</sup> (grifos nossos).

<sup>23</sup> FIGUEIRA, Luiz, S.I. "Relação do Maranhão" [1608]. Op. Cit, p. 89.

<sup>24</sup> D'EVREUX, Yves. *Viagem ao Norte do Brasil*. Tradução Dr. César Augusto Marques. Rio de Janeiro: Livraria Leite Ribeiro, 1929 [1614], p. 121.

Há, ainda, um outro exemplo, no relato de d'Evreux, referente ao Principal conhecido por *Cabelo Comprido*, que foi ao seu encontro "ornado com seus enfeites mais lindos, que consistiam em dois chifres de bode, e quatro dentes de corça, muito compridos, em vez de brincos", mas o que chamou mesmo atenção do capuchinho foi um dos ornamentos feito de "pedra verde". Considerando-a de uma beleza natural ímpar, indagou-lhe o que gostaria em troca. O chefe então foi resoluto: "dê-me um Navio de França, carregado de machados, de foices, de vestidos, de espadas e de arcabuses"<sup>25</sup>.

Também é possível entender esse mecanismo aproximativo dos padres, como uma possível troca de privilégios e respeito entre as partes. Os padres porque se aproximavam dos temidos morubixabas, e os Principais porque viam essa ocasião como possibilidade de manter e até aumentar o prestígio sobre seus liderados, já que a manutenção de todos, constituía uma de suas responsabilidades enquanto chefe, ainda mais, se sua influência rompesse o limitado campo de ação interna da aldeia buscando novos ganhos com os de fora, principalmente, se esta exterioridade fosse entre as autoridades da Coroa que, há muito demonstravam sua força na realidade colonial.

Ainda quanto às cartas e ao significado que passaram a ter entre os índios, não podemos deixar de mencionar, novamente, a correspondência dos Principais das Serras de Ibiapaba levada e entregue ao Pe. Vieira pelo índio chamado Francisco. Escritas em papel de Veneza, fechadas com lacre da Índia e colocadas em "cabaços tapados com cera", cuidadosamente carregadas por seus embaixadores, vestidos para a ocasião com roupa de grã e seda. Clara influência dos "Índios de Pernambuco"<sup>26</sup>; houve até, alguns Potiguara que se dirigindo ao jesuíta, Luiz Figueira, "pedirão q' lhe emsinassemos seus filhos o papel (como eles dizem) q'rendo dizer q' lhos emsinassemos a ler"<sup>27</sup>; por fim, além dos Tabajara e Potiguara, os Paiacu de Jaguaribe parecem ter construído também um significado peculiar das correspondências. Em 1699, o mestre-de-campo Manuel Álvares de

<sup>25</sup> Id. Ibidem, p. 95.

<sup>26</sup> VIEIRA, Antônio, S.I. "Relação da Missão da Serra de Ibiapaba" [1660]. Op. Cit., pp. 139, 140.

<sup>27</sup> Cf. FIGUEIRA, Luiz, S.I. "Relação do Maranhão" [1608]. Op. Cit., p. 94.



Morais Navarro foi excomungado pelo bispo de Pernambuco, Frei Francisco de Lima, e sua sentença colocada, na porta da igreja, era beijada como "reliquia sagrada" pelos índios, que costumavam levar suas cartas de paz, passadas pelos capitães-mores, penduradas ao pescoço como verdadeiros talismãs (PUNTONI, 2002: 249).

De fato, não se trata aqui de constatar o que podia ser considerado resultado extremo nos contatos entre jesuítas e lideranças indígenas – deixar ou não se aldear junto aos padres, pois, entre um e outro lado, houve uma gama consistente e variada de possibilidades. Por isso, para traçar parâmetros analíticos claros, discorreremos sobre os relatos inacianos envolvendo dois outros morubixabas de Ibiapaba – além de Cobra Azul, anteriormente discutido –, D. Simão Taminhobá e D. Jorge da Silva que vivenciaram contextos distintos junto aos missionários da Companhia de Jesus.

Começemos por D. Simão Taminhobá. Este Principal junto com outros dois, D. Jacob de Sousa e D. Salvador Saraiva, foi um mais importantes e respeitados chefes indígenas em Ibiapaba, na segunda metade do século XVII. E apesar do título que ostenta seu nome cristão, como índio que, certamente havia prestado serviços valiosos à Coroa, o certo é que sempre se mostrou reticente em aldear sua gente junto aos missionários. O que levou o Superior da missão, Ascenso Gago, a pedir ajuda ao terço de Paulistas comandado por Matias Cardoso, que voltava do Rio Grande, para que subisse as Serras e intimidá-los a permanecer sob as ordens dos padres. Solenemente, e em presença dos Principais, exortou que "a todo tempo que não quisessem descer e ser cristãos lhe fizesse aviso porque com a sua tropa viria logo a descê-los e aldeá-los por julgar fazia nisso serviço a Deus e a El-Rei, e isto mesmo repetiu em a língua brasílica diante de todos"<sup>28</sup>.

Apesar da repreensão dos Paulistas a todos os chefes, em Ibiapaba, e a satisfação dos missionários com esse resultado imediato, o Superior teve uma surpresa ao voltar de Pernambuco:

<sup>28</sup> Cf. "Carta Ânua do que se tem obrado na missão da Serra de Ibiapaba desde o ano de 93 até o presente de noventa e 5 para o Padre Alexandre de Gusmão da Companhia de JESUS Provincial da Província do Brasil" [10/10/1695]. In. LEITE, Serafim, S.I. Op. Cit., III, pp. 38-56.

"Cheguei a esta missão da jornada que fiz a Pernambuco, e trouxe comigo as cartas que S. Majestade havia escrito aos Principais desta Serra, os quais em chegado lhas li, e expliquei em sua língua (excepto a de D. Simão, que estava ainda no Maranhão), com as quais se animaram muito a progredir no começado"<sup>29</sup> (grifos nossos).

D. Simão Taminhobá esteve por quase dois anos, no Maranhão, de forma, que não cumpriu o acordado com os missionários e o terço de Matias Cardoso. Esse Principal e sua aldeia seguiram com João Velho do Valle, cabo de uma tropa que percorria o sertão a descobrir a "nova estrada para o Brasil". Pelo cruzamento das informações é difícil saber, ao certo, dos motivos reais que impeliu a saída de sua aldeia das Serras, não obstante, provocou a fúria dos inacianos que se queixavam às autoridades coloniais, incitando até mesmo, a entrada direta de Lisboa no episódio:

"Com a primeira notícia que tive do excesso que cometeu João Velho do Valle na ocasião em que sahio desse Estado [Maranhão] por cabo de hua tropa de índios a descer gentio brabo de Ibeapaba na Serra levando vinte e cinco cazaes com suas famílias dos índios que os Padres da Companhia tinham decido para a Costa do mar vos mandei ordenar que enformado da verdade e achando ser assim (...), o obrigásseis arepor este índios a custa de sua fazenda nas terras e Aldeias donde os tirara"<sup>30</sup>.

O caso ganhou certa relevância entre todos os envolvidos, pois, quase um ano depois, novamente, o Rei enviava, ao governador do Maranhão, a lista dos índios retirados, mencionando ser injusto, na forma da lei, mantê-los naquele Estado "contra o seu gosto", exigindo a punição de João Velho do Valle<sup>31</sup>.

De retorno às Serras, D. Simão Taminhobá foi indagado por Ascenso Gago da razão de sua desobediência e arrependimento. E respondeu,

"que toda a razão de se não ter aldeado, nem tratar de Padres, ainda depois de o havernos livrados dos Paulistas, fora porque um capitão-

<sup>29</sup> "Carta Anua do que se tem obrado na missão da Cerra de Ybiapaba desde o anno de 1695 athe o de 1697 em que estamos para o Pe. Alexandre de Gusmão da Comp. de JESU, Provincial da Província do Brasil". In: LEITE, Serafim, S.I. Op. Cit., III, pp. 57-63.

<sup>30</sup> "Carta para o Governador Geral do Maranhão sobre se lhe ordenar dê conta do procedimento que teve com João Velho do Valle na ocasião que foi por cabo de uma tropa descer gentios da Serra de Ibiapaba" [08/01/1697]. In: ABN, vol. 66, pp. 163, 164.

<sup>31</sup> Cf. "Carta para o Governador Geral do Maranhão sobre os vinte e cinco casais de índios que os padres da Companhia descera para a Costa, trazendo-os para as Aldeias do Estado do Maranhão" [12/12/1697]. Id. Ibidem, p. 176.



*maior do Ceará (...) o induzira e enganara, dizendo-lhe não tratasse de Padres, porque o haviam de botar a perder, como costumavam em fazer em toda a parte (...). E que agora, desenganado totalmente, só queria ser cristão, aldear-se adondo lhe sinalássemos, e fazer o que os Padres lhe dissessem para bem seu, e de seus vassalos*<sup>32</sup>.

Ao que parece, D. Simão Taminhobá seguiu João Velho do Valle por vontade própria, e depois se arrependeu por perceber que sua aldeia estava sendo explorada como mão-de-obra, no Maranhão. Argumentar que foi enganado e induzido pelo capitão-mor nos parece mais um jogo de palavras que qualquer outra coisa, afinal, é pouco provável que um Principal agraciado com título honorífico de "Dom" pela Coroa portuguesa fosse, simplesmente, convencido por uma autoridade local, de poderes restritos. D. Simão conhecia bem a história de seu povo e os "benefícios" conseguidos pela aproximação com os missionários, canais preciosos de negociação com as autoridades locais e metropolitanas, contra possíveis apresadores que há muito, vagavam pelo sertão. Na verdade, apesar de conhecer tais benefícios, esse índio "rebelde" não queria mesmo, era ficar sob tutela dos jesuítas<sup>33</sup>, ou pelo controle exercido sobre suas antigas tradições (cauinagens, guerras, poligamia), ou pela possibilidade de, de alguma forma perder o prestígio como grande morubixaba ou Principal de sua gente (note-se que a poligamia e a guerra eram pontos cruciais na chefia indígena). Impossível saber ao certo. O certo, contudo, é que entre missionários, cabo de tropa, capitão-mor, governador e o próprio Rei, D. Simão Taminhobá movimentou-se, nos espaços possíveis e sob seu alcance, destrinchando novos caminhos, quebrando e refazendo redes de alianças, que, ao fim, reforçou mais ainda sua autoridade nas Serras de Ibiapaba, pois, em 1700, o aldeamento jesuítico seguiu a ordem espacial de seus maiores Principais: "D. Jacob de Sousa para a parte do nascente, com todos os seus vassalos; o Principal Salvador Saraiva, com os seus,

<sup>32</sup> "Carta Anua do que se tem obrado na missão da Cerra de Ybiapaba desde o anno de 1695 athe o de 1697 em que estamos para o Pe. Alexandre de Gusmão da Comp. de JESU, Provincial da Província do Brasil". In: LEITE, Serafim, S.I. Op. Cit., III, pp. 60, 61.

<sup>33</sup> Já em 1664, D. Simão havia sido preso, por ser considerado uma das causas da saída dos missionários de Ibiapaba. Dizendo-se arrependido foi solto por pedido do Provincial da Companhia. Cf. "Carta para o capitão-mor da Fortaleza do Seará João de Mello de Gusmão a favor dos padres missionários, e soltura dos índios do Seará" [23/01/1664]. In: Documentos Históricos – DH, vol. 9, pp. 140, 141.

para a parte do poente; e para a parte do sul, fechando a quadra da Aldeia, o Principal D. Simão Taminobá, com seus vassalos”<sup>34</sup>.

Quanto ao Principal D. Jorge da Silva, a aproximação com os padres ganhou outra relevância e dimensão, porque o contexto vivenciado foi o mesmo período em que Pe. Vieira tornou-se Visitador e Superior das missões, no Maranhão, ou seja, na época do estabelecimento dos chamados “índios de Pernambuco” nas Serras de Ibiapaba, que se mostraram ferrenhos inimigos da fé católica – *hereges*, na concepção dos padres. Ademais, nem todos os Principais estavam “convertidos” ou convencidos dos benefícios da religiosidade calvinista dos antigos aliados dos holandeses, nem se a estratégia de isolar-se das autoridades portuguesas fosse a melhor naquele momento. E como já dissemos, os padres Antônio Ribeiro e Pedro de Pedrosa estavam em missão, nas Serras, desde 1656, onde havia um clima geral de instabilidade devido à desconfiança promovida pelos índios pernambucanos que consideravam os padres espias das autoridades lusas. Para tentar apaziguar a situação, novas cartas foram enviadas, tanto ao Superior missionário quanto aos diversos Principais, cujo conteúdo consistia na permanência dos índios em suas próprias terras, sob doutrinação dos sacerdotes jesuítas. Só que desta vez, a promessa escrita precisava de algo maior, ou seja, de uma prova pública, em novo arranjo de alianças com participação das partes envolvidas.

“Foi esta nova recebida em Ibiapaba com grande aplauso e festas; e logo mandaram todos os principais, uns a seus irmãos, outros a seus filhos, acompanhados de mais de cinquenta outros índios, a visitar o novo governador e superior da missão; e um deles, que hoje se chama D. Jorge da Silva, filho do principal mais antigo, para que passasse ao reino, a beijar a mão a sua majestade em nome de todos”<sup>35</sup> (grifos nossos).

Notem que, as terras mesmo sendo dos índios, desde tempos imemoriais, a confirmação real servia como alento. Duas comitivas foram então formadas. A

<sup>34</sup> “Carta Annuã do que se tem obrado na Missão da Serra de Ibiapaba para o Pe. Francisco de Matos da Companhia de JESU, Provincial da Província do Brasil, assinada por Ascenso Gago e Manuel Pedroso” [1701]. In: LEITE, Serafim, S.I. Op. Cit., pp. 63, 64.

<sup>35</sup> VIEIRA, Antônio, S.I. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” [1660]. Op. Cit., p. 182.



primeira recebida na casa do governador do Maranhão, D. Pedro de Melo, de onde “tornaram contentes e presenteados eles, com outros mais presentes para seus principais”, com a promessa de Vieira de que os visitaria nas Serras, “pelo S. João do ano seguinte”, com isso, ficaram todos sob “doutrina dos padres”. A outra comitiva liderada por D. Jorge da Silva conseguiu uma certa repercussão, mesmo ultramarina, seguindo a Lisboa para se encontrar com autoridades metropolitanas. Essa comitiva acabou esquecendo as cartas de recomendação do Visitador da Companhia,

“mas bastou ser conhecido por índio da missão do Maranhão, para que o conde de Odemira, que foi sempre grande protetor, como obra sua, o mandasse recolher em sua casa, e prover de todo o necessário com muita largueza, e o [a]presentou depois a el-rei, que Deus guarde, e o enviou outra vez para o Maranhão cheio de mercês de sua majestade e suas”<sup>36</sup> (grifos nossos).

Há um silêncio ensurdecedor na documentação sobre o que exatamente teria ocorrido a D. Jorge da Silva, logo após o retorno a Ibiapaba, junto com Vieira. Contudo todo aparato logístico feito pelos padres e autoridades coloniais, de sua escolha e envio a Lisboa, “a beijar a mão a sua majestade”, apenas corrobora o papel de relevância e destaque que os Principais, em Ibiapaba, tiveram para o estabelecimento das missões jesuíticas e demais empreendimentos colonialistas. Neste caso, em especial, devemos destacar, ainda, as forças européias em movimentação, pois os responsáveis junto à Coroa pelos índios, certamente, tinham conhecimento da ida à Holanda, em 1654, de Antônio Paraupaba – antigo comandante do regimento indígena do Rio Grande, aliado dos holandeses -, a pedir ajuda para reorganizar suas forças guerreiras refugiadas em Ibiapaba, num possível contra-ataque aos portugueses. Assim, os jesuítas, como fiéis representantes da Cristandade do Velho Mundo, pretendiam estendê-la, com todas as particularidades de seu significado (catequese, vassalagem), abrangendo a alma e o corpo (também social) dos ameríndios.

<sup>36</sup> Id. Ibidem, p. 183.

A D. Jorge da Silva e seu pai, "principal mais antigo", tal aproximação significou prestígio junto aos de fora, e maior admiração e respeito de seus seguidores. É bem provável que essa estratégia indígena em tirar proveito imediato na nova realidade colonial, tenha causado rupturas e desacordos com outras chefias nas Serras. Todavia, mesmo entre os índios, tal heterogenia de alianças apresentadas sob diversas formas de poder também foi uma constante, resultado, em grande parte, dos benefícios dela advindo ou, mesmo, dos não malefícios diretos dela decorrentes.

A disposição de D. Jorge e outras lideranças indígenas que acompanhavam o Pe. Vieira, desde o Maranhão às Serras de Ibiapaba, realça bem, as alianças firmadas:

"Entraram na serra em quarta-feira de trevas [quarta-feira de Cinzas] pela uma hora; e logo na mesma tarde começaram os ofícios, que se fazem com toda a devoção e perfeição, por serem quatro os sacerdotes, e os índios de Pernambuco terem vozes de música de canto de órgão, com que também cantaram a missa da quinta-feira, e a sexta-feira à Paixão, em que vieram todos adorar a cruz com grande piedade, e na tarde, ao pôr-do-sol, se fechou a tristeza daquele dia com uma procissão de enterro, em que iam todos os meninos e moços em duas fileiras com coroas de espinhos e cruzeiros às costas"<sup>37</sup>.

E entre os índios de Pernambuco, havia uma diversidade notória quanto ao trato com os missionários que, certamente, tinha a ver com o papel de suas lideranças, que não se furtavam em participar dos rituais católicos, por "terem vozes de música de canto de órgão, com que também cantaram a missa". Para Gambini (2000:152), o "arquétipo por trás da manipulação que os jesuítas faziam da música não era o de Orfeu – que aplacava a raiva com o som de sua lira –, mas o das sereias, cujo canto atraía os marinheiros para o naufrágio". Seja como for, a música sempre foi instrumento pedagógico fundamental na catequização indígena, principalmente entre as crianças, desde a chegada dos primeiros jesuítas ao Brasil, apesar de pouco registro em Ibiapaba, no século XVII. Dizendo de outra forma, cabia aos Principais, a partir de sua própria influência, colaborar na organização missionária junto aos liderados e tal colaboração precisava

---

<sup>37</sup> Id. Ibidem, p. 187.



apenas materializar-se nessas representações públicas, que, a bem da verdade, podiam não significar absolutamente nada para esses povos.

Foi o caso, por exemplo, da prática dos matrimônios - na forma da Igreja Católica - levada pelos jesuítas. A poligamia foi um dos desacordos mais imperecíveis entre jesuítas e as lideranças indígenas e, ao que parece, os padres sempre se mostraram obtusos ao significado deste costume nas aldeias, como fundamento dinamizador de prestígio de grandes morubixabas. Antes de deixar as Serras de Ibiapaba, Pe. Vieira junto com os Principais firmaram um acordo conjunto, para se manterem aldeados sob tutela dos jesuítas, participando das doutrinas e cumprindo os sacramentos, em que tudo "se fez assento por papel". Quanto ao matrimônio, destacou:

*"E porque a reformação começasse pelos maiores, e pelo ponto de maior dificuldade, os três principais foram os primeiros que se apartaram das concubinas, e se receberam com a mulher, que por direito era legítima, fazendo ofício de pároco o padre superior da missão, e concorrendo com boa parte da despesa para a festa das bodas, que duraram por doze dias e doze noites contínuas"<sup>38</sup> (grifos nossos).*

Os Principais não se importaram em receber, através do pároco, a nova esposa aos olhos da Igreja, principalmente, do olhar aproximado dos jesuítas. Fizeram festas por doze dias e noites de duração para comemorar os casamentos e acordos firmados. Três décadas depois, queixava-se Ascenso Gago: "No particular dos seus casamentos são deprevedíssimos (...). Há entre eles homens que têm tido 40 e 50 mulheres"<sup>39</sup>. Pelo número de mulheres, não há dúvida de que se tratava, realmente, dos Principais em suas aldeias.

Que os jesuítas sabiam da influência das lideranças, em suas aldeias pode ser verificado na maneira peculiar de suas aproximações, em que cada caso era prudentemente analisado. Aos Principais, intermediários de dois mundos socioculturais, tais acordos e alianças - ora com os jesuítas, ora com outras

<sup>38</sup> Id. Ibidem, p. 190.

<sup>39</sup> "Carta Ânua do que se tem obrado na missão da Serra de Ibiapaba desde o ano de 93 até o presente de noventa e 5 para o Padre Alexandre de Gusmão da Companhia de JESUS Provincial da Província do Brasil" [10/10/1695]. In. LEITE, Serafim, S.I. Op. Cit., III, pp. 38-56.

autoridades -, significavam mudanças sociais diversas, que podia variar, desde a perda completa de seu estatuto como, por exemplo, com Cobra Azul; no revigoramento de sua chefia com novas funções, dentro e fora de suas aldeias, exemplificadas na relação de aproximação com D. Jacob de Sousa, D. Salvador Saraiva e D. Jorge da Silva; e mesmo, no recrudescimento de sua influência junto aos padres e seguidores, ilustrado com D. Simão Taminhobá. Todos, nesse processo, por assim dizer, faziam suas leituras e construía suas próprias traduções, em que os Principais, nas Serras, colaboraram com os jesuítas na implementação das missões, todavia, essa colaboração tinha um limite demarcado pelo grau de influência que cada um possuía e granjeava junto a seu povo, das vantagens que podiam conquistar ou, dizendo sem meias palavras, até o ponto em que efetivamente lhes interessavam.

Todavia, retomando um dos eixos principais no trabalho catequético jesuítico, na Colônia, apontado no início do tópico, avançaremos a discussão para o fértil e sinuoso campo do Sagrado, em que os apontados "feiticeiros", nas aldeias, constituía um dos obstáculos vivos mais atuantes, enfrentando diretamente os sacerdotes e construindo sua própria tradução, no processo dialógico dos contatos.

### 3.2. A disputa pelo Sagrado

Nas missões jesuíticas, em Ibiapaba, no século XVII, na disputa pela detenção das práticas sagradas, há uma clara separação das forças envolvidas, ou seja, nesta luta aparece, mais nitidamente, a defesa do espaço sociocultural, estando de um lado, os mencionados "feiticeiros" (pajés ou caraíbas), com sua influência de tradição imemorial, no interior das relações nativas e, de outro, os representantes da Cristandade, portadores do pensamento e tradição ocidentais. Outrossim, nos interessa a pluralidade construída por esses agentes que lidavam com sinais do Mundo invisível e dimensão de sua própria autoridade legitimada entre os índios.

Entre os Tupi, os detentores e propagadores do intercâmbio com os Espíritos podiam possuir estatutos diferentes, dependendo do grau de influência e



prestígio entre seu povo, ficando muitos na condição de xamã ou pajé, ou seja, “encarregado de curar o mal ou, se for o caso, de infligi-lo”, sendo “homem sempre temido e respeitado”, entretanto, tais figuras coloniais tinham seu poder circunscrito à aldeia ou, no máximo, em algumas aldeias próximas uma das outras; outros, em número bem restrito, possuíam o estatuto de grande pajé ou caraíba, extrapolando o limite da aldeia de origem, chegando mesmo a serem venerados como seres sobrenaturais (H. CLASTRES, 1978: 39).

Assim, tanto pajés quanto caraíbas, durante o processo colonial, constituíram e representavam, frente aos missionários jesuítas, a “última e mais poderosa linha de defesa das tradições indígenas” (MONTEIRO, 1994: 48). Todavia entendemos que essa “linha de defesa” esteve menos associada a uma espécie de luta heróica, em defesa de sua própria “pureza étnica” – idealizada pelo Romantismo indianista do século XIX e, ainda, repetida por muitos estudiosos hoje –; e, sim, mais relacionada à manutenção de seu prestígio junto aos povos indígenas, tacitamente, abalada pela presença dos missionários. Viveiros de Castro (1992: 32), discutindo o “desencontro americano”, desenvolveu uma linha de pensamento fecunda quanto à percepção do outro – colonizador, sob a ótica nativa:

“Os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, como um signo da reunião do que havia sido preparado na origem da cultura, capaz portanto de alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la (...). Para os primeiros, não se tratava de impor mecanicamente sua identidade sobre o outro, ou recusá-lo em nome da sua própria excelência étnica; mas sim de, estabelecendo uma relação com ele, transformar a própria identidade: a inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser” (grifos nossos).

E conclui o autor: “Foram portanto talvez os ameríndios, não os europeus, que tiveram a ‘visão do paraíso’”. Tal abertura explica em grande parte, a hospitalidade tupi para com os missionários, inclusive em sua permanência por longos períodos, nas Serras de Ibiapaba, contudo, essa disposição era exígua, fluida e até rechaçada, completamente, no restrito grupo dos líderes espirituais indígenas.

Antes de seguirmos a análise do embate pelo Sagrado, nas Serras, faz-se necessário um percurso no pensamento social jesuítico, no que tange à interferência Divina no Mundo dos homens. De certo, a síntese do pensamento de São Tomás de Aquino – espinha dorsal da Companhia - tinha o pressuposto básico da junção subordinada, aparentemente contraditória, entre a “razão e a revelação”, a “natureza e a graça”, de modo, que todas as atividades pastorais jesuíticas, entre elas, as missões junto aos índios no Novo Mundo, “não apenas contariam com a graça de Deus, mas também usariam todos os meios humanos ao seu dispor”. Logo, todo entendimento metafísico inaciano, sobre a realidade vivida, consubstanciava-se na idéia maior de que Deus é onipresente e operativo (O’MALLEY, 2004: 389)<sup>40</sup>.

Neste sentido, foi a Divindade cristã que levou os missionários a Ibiapaba e velava continuamente por seu trabalho: “Também nestes caminhos nos livrou o Sr. de muitos e evidentes perigos quase milagrosamente”; “Doutra me livrou Deus a my q’ lhe não pusesse os pés encima pr. lhe ouvir as cascadeis vindo por baixo nas ervas q’ erão altas”<sup>41</sup>; também o Deus cristão impediu que cartas enviadas do Maranhão, para abreviar a missão em Ibiapaba, levassem ano e meio para chegar às mãos dos missionários, devido a dificuldade de trajeto, pouco antes da renovação de suas permanências confirmadas pelo Visitador da Ordem: “os meios que sua Providência tem predestinados para salvação das almas se hão de conseguir infalivelmente, ainda que seja necessário para isso tirar de seus eixos a toda natureza”<sup>42</sup>; foi Ele, ainda, que levou Pe. Vieira às Serras de Ibiapaba para aplacar a influência dos índios de Pernambuco sobre a gentilidade.

E até mesmo o Deus dos inacianos, fonte da vida e Salvação, não deixava de lançar castigos físicos aos índios, ditos desobedientes. De acordo com

<sup>40</sup> Sobre a influência dos jesuítas na Amazônia colonial, Moreira Neto faz uma separação entre “período profético” (1607-1686) e “período empresarial” (1686-1759). Estando este último relacionado a criação de fazendas e ampliação dos bens da Companhia, contudo, ainda sim pode-se pensar que tal linha de ação menos “profética” tinha Deus como pensamento último, na manutenção de sua Obra. Cf. MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759. In: HOORNAERT, Eduardo (coord). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992, pp. 63-120.

<sup>41</sup> FIGUEIRA, Luiz, S.I. “Relação do Maranhão” [1608]. Op. Cit., p. 83.

<sup>42</sup> VIEIRA, Antônio, S.I. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” [1660]. Op. Cit., p. 181.



Vieira, pouco depois da chegada dos missionários às Serras, mais de “quinhentos inocentes” morreram, como castigo a seus pais pecadores; certo Principal que blasfemou durante a consagração do Corpo de Cristo, na missa, passou a ter visões de uma “nuvem negra”, acreditando piamente que morreria. Na mesma ocasião, um dos “blasfemos” ficou possesso e “se despedaçava a si”, então, “fizeram-lhe os padres exorcismos por espaço de oito dias, com que o largou o demônio”; finalmente, outro índio, que vivia maritalmente com a cunhada, teve três filhos mudos<sup>43</sup>. Ou seja, para os sacerdotes jesuítas, esses sinais não passavam de evidentes castigos divinos sobre os gentios desprovidos da Igreja e seus ensinamentos.

Não fossem os inúmeros exemplos da Presença divina, nas Serras, que enriquecem os relatos inicianos, somente a chegada dos padres seria ponto incontroverso dos desígnios da Graça. Todavia o Mundo espiritual cristão possuía ainda outra faceta, antagônica até, ao defendido pelos padres, mas que urgia a necessidade de identificação nas práticas sociais indígenas, no espaço das missões, afinal, o demônio também sinalizava sua Presença nas Serras:

“Deus tem nesta seara [em Ibiapaba] muitos escolhidos, e se o demônio trabalha tanto por arraigar a cizânia que tem semeado nela, é porque teme e prevê que há de ser lançado fora, *de que parece deu um manifesto sinal no mesmo dia em que chegaram os padres, porque, ao cerrar da noite, se ouviu de repente um estrondo tão grande, como de coisa que rebentara, que deixou assombrados a todos*”<sup>44</sup> (grifos nossos).

O Inimigo espiritual dos jesuítas revelou sua disposição contrária ao trabalho catequético entre os índios de Ibiapaba, usando sinal perceptível, de onde “se ouviu de repente um estrondo tão grande”, pelo menos, para Vieira. Ademais, o Deus cristão também se apresentava de maneira clara e palpável e, mesmo quando isso não ocorria, Ele continuava sendo o “Paradigma ausente” nos trabalhos catequéticos (NEVES, 1978: 35). De resto, todos os homens de fé do período colonial que escreveram e descreveram suas experiências, não importando muito a Ordem ou quaisquer cargos ocupados – na Igreja Católica ou

<sup>43</sup> Cf. Id. Ibidem, pp. 170, 171, 174.

<sup>44</sup> Id. Ibidem, pp. 177.

Reformada –, são unânimes em apontar o “senhorio do Maligno sobre os índios” (POMPA, 2001: 186). E se Deus interferiu nos trabalhos catequéticos, dando sinais de atuação – aprovando ou reprovando a muitos, castigando alguns e salvando outros –, seu oposto, na tradição cristã, o Demônio, contrafazia tudo isso por meio de seus seguidores, identificados pelos padres como sendo os “feiticeiros” indígenas.

Na perspectiva dos jesuítas, a batalha entre Deus e o Maligno só tinha mesmo sentido, compreendendo-a enquanto campo de luta na visibilidade das práticas sociais porque esse foi o terreno escolhido pela Graça, junto às aldeias indígenas na América, durante as navegações ultramarinas que, sem dúvida, reorganizavam e expandiam o limite geográfico da nascente e influente Companhia de Jesus. Entretanto, essa luta não ocorria numa espécie de equivalência e antagonismo de poder entre o Bem e o Mal, pois o Diabo, o anjo decaído e expulso dos domínios Celestiais, já havia sido derrotado. Mas, como esclarece Neves, essa vitória, aos olhos dos missionários, mostrava-se sempre parcial e incompleta, pois o Inimigo do Criador era poderoso e estava constantemente à espreita de reconquistar o espaço perdido (NEVES, 1978: 40). Essa compreensão ganhou força acentuada nas Serras, principalmente, se pensarmos que os índios do sertão, em Ibiapaba, ainda estavam apartados da Cristandade, ou melhor, ainda estavam vulneráveis as artimanhas demoníacas.

E é exatamente neste ponto que está a preocupação dos padres, na desorganização e pontuada insubmissão encontrada na figura do pajé ou caraíba, promovendo, por meio de suas práticas, a vontade do Maligno, afinal, esses líderes espirituais indígenas não se deixavam converter (já ilustrado no caso de Cobra Azul), pois repugnavam a presença dos padres, nas Serras, e, por meios diferentes, tentavam proteger seu próprio prestígio desafiado pelos sacerdotes. Outra vez, vamos nos reportar à desconfiança instigada pelos “índios de Pernambuco” sobre os missionários Antônio Ribeiro e Pedro Pedrosa, acusados de espias dos portugueses, só que dessa vez, ganhando novo realce na fala dos “feiticeiros”:

*“Estes eram as profecias dos feiticeiros, este os conselhos dos velhos, estes os temores e os prantos das mulheres, olhando todos dali*



por diante para os padres, não como pais e defensores seus, mas como espias inimigos e traidores de sua pátria (...), *para tomar a cegar com o fumo dele [o demônio] aos que parece queriam abrir os olhos*<sup>45</sup> (grifos nossos).

Quando Vieira se refere ao fumo do demônio, ele apenas usou de uma analogia aproximativa das baforadas do pajé. Os líderes espirituais tupis, que Métraux (1979: 72) prefere denominar por “médico-feiticeiros”, atribuíam ao tabaco diversas propriedades, entre elas, a de esclarecer a inteligência e conservá-los “saúdáveis e alegres”, além, é claro, como instrumento fundamental em suas práticas na relação com os Espíritos. Mencionar que os feiticeiros cegavam seus seguidores, com fumo diabólico, nos alerta para o papel de intermediação entre esses índios e o Maligno. Quer dizer, os pajés ou caraíbas deviam ser combatidos não por serem seres “anormais” poderosos, autores incontestes de poderes mágico-religiosos, mas pela intermediação que possuíam com o maior Inimigo, nos trabalhos catequéticos.

O Pe. Figueira menciona algumas dessas “cegueiras”, que podemos reconhecer por algo semelhante a superstições, disseminadas entre os habitantes de Ibiapaba. Uma delas consistia que os índios costumavam, cedo pela manhã, “fincapé no chão cõ as mãos ambas pa. o céu p. terem mão nelle q’ não caia”; outra, segundo o padre, que também os atormentava muito, era o “medo de se abrir a terra e de os alagar o mar”; essas superstições apontadas pelos padres podiam até mesmo mexer com todos na aldeia: “outro dia a noite de repente ouvimos bater as palmas em hua casa, e logo noutra, e logo em todas geralmente com grãde estrondo”, o que suscitou a curiosidade dos missionários, respondendo os índios que “hu feiticeiro ouvira a voz de hua cobra que vinha voando pellos ares e que dava sinal com aquele bater das palmas q’ estivessem alerta p.a q’ não caísse sobre alguém e o mordesse”<sup>46</sup>.

Para os jesuítas, a relação indígena com tais cegueiras, inclusive para com os elementos ou manifestações da natureza, apenas denotava sua

<sup>45</sup> Id. Ibidem, p. 154.

<sup>46</sup> FIGUEIRA, Luiz, S.I. “Relação do Maranhão” [1608]. Op. Cit., p. 93.

bestialidade – no sentido animalesco de total ausência das faculdades da alma (inteligência, vontade e memória) –, realçada em sua completa descrença:

“Até agora estes pobres não reconheciam outro Deus mais q’ os chuueiros, trovões e relâmpagos, mas a este seu Ds. nenhum amor tinham tendo grande temor, e o culto e reverencia toda consistia em se por de cócoras, pedindo aos trovões q’ os não matassem e aos relâmpagos q’ os não queimassem; tirandolhes esta gentildade da cabeça facilmente com lhe declararmos a seu modo q’ cousa erão trovões e relâmpagos”<sup>47</sup>.

O pavor dos trovões e relâmpagos que resultavam em espécie de respeito ou salvaguarda, por meio de certas práticas cotidianas: bater o pé no chão, ficar de cócoras, etc., não consistia como, talvez, parecesse aos sacerdotes, em amostras de veneração ou adoração entre os Tupi, implicando um dos erros de tradução mais caro aos missionários, que, na busca de encontrar um elo comparativo e de semelhança do Deus cristão, no interior da cultura alheia, associou-se apressadamente a Tupã. Ora, as tempestades nada mais eram que deslocamentos provocados por essa entidade espiritual nativa, sendo “Tupan”, “espécie de gênero ou demônio” que, a bem da verdade, nunca foi “objeto de nenhum culto e ao qual não se dirigia nenhuma prece” (MÉTRAUX, 1979: 42)<sup>48</sup>.

A disposição inaciana de associá-lo à Força divina da Cristandade foi indissoluvelmente equivocada, porque o ente espiritual não possuía qualquer função na criação e transformação do Mundo indígena, o que certamente deve ter provocado uma confusão considerável entre os índios missionados, e até contribuído, em parte, na incompreensão nativa da maior parte das mensagens cristãs levada pelos missionários.

Os exemplos demonstram até que ponto os “feiticeiros” influenciavam no cotidiano tupi, mesmo sob as missões jesuíticas, e, como homens e mulheres nativos estiveram atentos a seus presságios e prognósticos. Contudo a causa de

<sup>47</sup> Id. Ibidem, p. 93.

<sup>48</sup> Apesar de também considerar que Tupã não tinha qualquer veneração ou adoração entre os Tupi-guarani, H. Clastres discorda de Métraux, quando este em contrapartida a Tupã, elege Monan como divindade principal entre os índios coloniais, pois, para a autora, tal hierarquia de divindades inexistia. Cf. CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal*. Tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Ed. brasiliense, 1978, PP. 26-33.



tais temores ou superstições que exigiam dos índios certos “rituais” diários e, em contra-partida, a atenta vigilância dos padres possuía a mesma origem,

“q’ entre elles são feiticeiros, *falão com o diabo muitas vezes* o qual lhes fala de noite, as escuras posto q’ não vem, ouvemos e *dão-lhe o fumo que beba*, o qual vem estar no ar, mas não vê quem o tem, *vem porem as bafaradas q’ lança e lhes diz a vontade de hua verdade muitas mentiras*”<sup>49</sup> (grifos nossos).

Assim, não foram os pajés ou caraíbas os verdadeiros inimigos da missionação, mas o próprio demônio que usava a “vontade de hua verdade muitas mentiras”. Justamente por isso a freqüência com que os padres tomam tais personagens por embusteiros. Numa dessas ocasiões, narra Figueira que estando um menino muito doente na aldeia, certo feiticeiro começou a curá-lo, “e a cura era chupallo co costumão, dizendo q’ lhe tirão o mal de dentro e, pera fingirem melhor o engano, metem na boca hu prego ou cousa semelhante, e cõ aquelle seu escarrar fingem q’ o chuparão e o tirarão ao doente e q’ aquillo era o q’ lhe fazia o mal”<sup>50</sup>. De acordo com o padre, tanto a criança quanto seus pais foram enganados por esse falso pajé, no entanto, mesmo recebendo posterior ajuda dos missionários, o pequeno tabajara acabou morrendo, mas não sem antes, receber o marca da conversão, seu nome de batismo – Barnabé, em homenagem ao Santo daquele dia. De certo, para os jesuítas, a ruptura com o demônio deu-se através da extrema-unção, e o pajé, por esse descuido, teve sua autoridade colocada em xeque.

Não se tratava, contudo, de os jesuítas negarem completamente o poder sobrenatural dos líderes espirituais indígenas, pois eles mesmos, em certas ocasiões, “não somente garantem haver testemunhado, muitas vezes, a veracidade de suas predições, mas ainda acreditam-nos capazes de efetuar milagres demoníacos” (H. CLASTRES, 1978: 39). Ou seja, ter um ou outro índio usado de embuste para conseguir prestígio em sua aldeia, não significava que outras personagens não possuísem poderes prodigiosos, e ainda, que a causa de seus fracassos podia muito bem ser explicada por sua própria compreensão

<sup>49</sup> FIGUEIRA, Luiz, S.I. “Relação do Maranhão” [1608]. Op. Cit., pp. 106, 107.

<sup>50</sup> Id. Ibidem, p. 93.

naquele momento, ou porque realmente acreditavam nelas ou porque não queriam perder seu estatuto. Ou dizendo de outra forma, a validade da mensagem do “feiticeiro” não ocorria pela confirmação dos acontecimentos, mas sim estritamente pela interpretação desses mesmos acontecimentos, como costumava ocorrer nas frustrantes migrações lideradas por caraíbas.

Inclusive passar-se pelo que realmente não era, não foi típico apenas dos índios, afinal, os missionários substituindo os pajés em suas exortações matinais, com suas andanças por diversas aldeias, cuidando dos enfermos e predizendo o futuro – com sua mensagem de Salvação eterna, colocavam-se na condição de “feiticeiros” - grandes pajés ou caraíbas. Um caso, no mínimo inusitado de troca de papéis, que podemos entender também como busca de prestígio a partir das funções de outrem, nos esclarece sobre a percepção indígena na própria construção de sua intenção, nessa rede plural e desordenada de significados. Menciona Figueira:

“...estes q’ vierão do maranhão *nos cõtarão como á hida pa. la vestira, hua roupeta comprida, cõ isto e dizendo aos tapuyas q’ aquelle era abaré* ou padre e como os tapuyas nenhuma noticia tinham de padre nem ainda de brâcos facilmente se persuadirão se assi e pr. outra parte cuidão q’ *aquelle e os de sua qualidade erão senhores da morte e da vida*”<sup>51</sup>(grifos nossos).

Notem que esse índio vindo do Maranhão para Ibiapaba, para salvar-se em passagem por aldeias inimigas, acabou por usurpar o estatuto do caraíba – “senhores da morte e da vida” -, porém, não a partir da prática ou liderança espiritual do grande pajé, comum em sua estrutura sociocultural, antes sim, pelo intercâmbio simbólico do abaré (padre) que os referidos “tapuyas” nunca haviam visto, entretanto, com certeza deviam ter ouvido falar. Resumindo, o índio usou o estatuto de caraíba tendo a figura desconhecida e emblemática para os índios do sacerdote cristão, em suas andanças pelo sertão colonial.

Os padres que acreditavam nos “milagres demoníacos” realizados pelos líderes espirituais, entre os índios, mesmo que outorgassem a proeza ao demônio, levaram até as últimas consequências essas disputas. Pe. Vieira, em sua *Relação*

<sup>51</sup> FIGUEIRA, Luiz, S.I. “Relação do Maranhão” [1608]. Op. Cit., p. 88.



sobre Ibiapaba, menciona “um velho dos de Pernambuco, feiticeiro” que tinha “construído uma ermida ao diabo nos arrebaldes da povoação, e pôs nela um ídolo composto de penas”, aonde todos deviam ir para prestar culto e realizar as “cerimônias da devoção”, principalmente, para fazer crescer as plantas já cultivadas.

“Estava o velho assentado nela, e ensinava como se haviam de fazer as cerimônias da devoção, que era haverem de bailar continuamente de dia e de noite, até que as novidades estivessem maduras, e os que cansavam e saíam da dança, havia de beijar as penas do ídolo, *no qual afirmavam alguns que ouviram ao demônio falar com o velho, e outros que se mostrou visível, vestido de negro*”<sup>52</sup> (grifos nossos).

Os missionários, por sua vez, desafiaram publicamente seus rivais: “Tiveram os padres notícia do desaforo, foram logo queimar o ídolo, e levantar em seu lugar uma cruz dentro e outra fora, mas ao dia seguinte amanhecera ambas as cruzes feitas em pedaços”<sup>53</sup>. Para o jesuíta, o demônio estava presente na ermida levantada pelo feiticeiro e, assim como os antigos profetas bíblicos, não tiveram dúvidas, queimaram o ídolo e substituíram os apetrechos pelo símbolo mais caro ao Cristianismo, tornando-se esta, aliás, mera extensão do significado ampliado da primeira cruz fincada em Porto Seguro, em 1500, ou seja, como sinal da posse da terra para o reino de Portugal e marco inicial na formação de uma Cristandade no Novo Mundo. Inclusive, para Cunha (1996: 76), a cruz fincada na América, posto que é lenho, podia cultivar-se junto a terra, tornando-se logo planta (trans)plantada no solo ameríndio, regada com o sangue dos mártires e cultivada com as sementes da Palavra, em explícita associação com a parábola do Semeador bíblico.

O referido feiticeiro desafiado pelos padres e humilhado em sua autoridade previu bem o significado da influência jesuítica, sobrepondo-se ou, mesmo, substituindo-o como detentor e intermediário das práticas espirituais indígenas, então, contra-atacando, destruiu as cruzes colocadas, em demonstração de insubmissão e autonomia frente aos padres.

<sup>52</sup> VIEIRA, Antônio, S.I. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” [1660]. Op. Cit., p. 169.

<sup>53</sup> Id. Ibidem.

Na verdade, não devemos refletir sobre a relação ou disputa entre jesuítas e tais “feiticeiros”, como sendo tão somente dois lados distintos e monolíticos em última instância, afinal, no caso específico, o processo de reconhecimento do outro para sua substituição, necessariamente, perpassava a apreensão de suas funções ou estatuto. Nas Serras de Ibiapaba, por exemplo, isso é mais nítido na releitura que os pajés ou caraíbas costumavam fazer da mensagem cristã e demais ensinamentos dogmáticos, proferido pelos missionários e, principalmente, na fala do Pe.Vieira encontram-se exemplos mais contundentes deste aspecto no âmago das disputas:

“Exortava o padre a certo gentio velho que se batizasse, e ele respondeu que o faria para quando Deus encarnasse a segunda vez, e dando o fundamento do seu dito, acrescentou que assim como Deus encarnara uma vez em uma donzela branca para remir os brancos, assim havia de encarnar outra vez em uma donzela índia para remir os índios, e que então se batizaria”<sup>54</sup>.

A “chantagem” do velho índio para aceitar o batismo colocou, ao sacerdote, uma questão de difícil entendimento para um pensamento eminentemente dogmático, pois inverteu ou corrompeu completamente a história cristã do nascimento do Ungido de Deus, Salvador da humanidade, que tornaria a voltar para salvar os índios do jugo dos brancos. A presença dos padres, nas Serras, não foi assim um mar de tranquilidade e estabilidade defendido pelo próprio Vieira, ao final de sua *Relação*, e os povos indígenas – na maior parte, estavam ainda insatisfeitos pelo ônus surgido com sua aproximação. Ademais, continua o Superior das missões no Maranhão:

“Consoante a esta profecia é outra que também acharam os padres entre eles; porque dizem os seus letrados que Deus quer dar uma volta a este mundo, fazendo que o céu fique para baixo e a terra para cima, e assim os índios hão de dominar os brancos, assim como agora os brancos dominam os índios”<sup>55</sup> (grifos nossos).

Os referidos “letrados” dos índios, citados por Vieira, são os “índios de Pernambuco”, ou seja, o mesmo grupo de onde havia saído o feiticeiro que levantou a ermida, destruída pelos padres, assim sendo, é verossímil pensar que

<sup>54</sup> Id. Ibidem, p. 168.

<sup>55</sup> Id. Ibidem.



o “gentio velho”, que se negava a receber o batismo, tenha construído tal história sobre a donzela indígena da qual nasceria o Salvador dos nativos, a partir da influência de seus líderes espirituais. De qualquer forma, a mudança na estrutura social entre brancos e índios se inverteria através de nova composição espacial, com o céu para baixo e a terra para cima, esclarecendo, talvez, que apenas um cataclisma, com proporções inimagináveis, poderia dar novo sentido as coisas, colocando-as nos devidos lugares, como ocorrido na destruição e fundação do Mundo por *Monan*, vigente na crença tupinambá (MÉTRAUX, 1979: 31).

Nas Serras, tudo indica que o batismo foi terreno fértil nas discussões envolvendo os líderes espirituais. Outro índio, “mancebo e robusto, adoeceu de sezões e maleitas, as quais não obedecendo a remédio algum dos que naquele sertão se lhe podiam aplicar”, se recusava a receber o sacramento cristão, dizendo ao padre “que os doentes que se baptizavam logo morriam”, e ainda, “que as crianças que bautizávamos *in extremis* não escapavam com vida nem se satisfazia de razão alguma das muitas que sobre esta sua mal fundada razão lhe dava”<sup>56</sup>.

A mortandade indígena colonial sempre surgiu como uma realidade desastrosa, nos contatos com jesuítas, mas também com outros colonizadores, de uma forma geral, que, além de carregarem os preceitos gerais da Cristandade, foram portadores de epidemias que varreram dezenas de aldeias inteiras, na Amazônia colonial como, por exemplo, a “terrível peste de varíola” que atingiu todo o Estado do Maranhão, a partir de 1660, e apresentou a face mais cruel, dois anos depois, na Ilha de São Luís, perecendo, de uma só vez, mais de dois mil índios, intensificando as expedições em direção aos povos indígenas localizados nos leitos ribeirinhos (MONTEIRO, 1992: 17). E esse efeito catastrófico e, ao mesmo tempo, empírico nos contatos, municiou os “feiticeiros”, em seus argumentos contra o batismo, vinculando esta prática cristã como sinal da morte, todavia, para os padres, essas mortes apenas constituíam problema, quando não passava pelo crivo de suas orações, caso contrário, eram até mesmo justificáveis:

<sup>56</sup> “Carta Ânua do que se tem obrado na missão da Serra de Ibiapaba desde o ano de 93 até o presente de noventa e 5 para o Padre Alexandre de Gusmão da Companhia de JESUS Provincial da Província do Brasil” [10/10/1695]. In. LEITE, Serafim, S.I. Op. Cit., III, p. 50.

"A primeira pedra que se lançou nele e o primeiro fruto que se começou a colher foi o batismo de muitos adultos, e de todos os inocentes, porque nenhum pai houve que não trouxesse a batizar todos os filhos, dos quais muito foram logo chamados ou arrebatados ao céu antes dos anos do entendimento, *para que a malícia dos mesmos pais lhes não pervertesse*"<sup>57</sup> (grifos nossos).

Entretanto, de todos os casos mencionados por Vieira, sem dúvida, o mais complexo, e que chamou atenção do experiente missionário, foi o referente a um "índio muito antigo, e principal entre eles":

"Por outra via, tinha já procurado o demônio tirar-lhes do pensamento a fé e temor do inferno, espalhando entre eles um erro apazível semelhante a fábula dos Campos Elísios<sup>58</sup>, por que dizem que os três principais das aldeias da serra têm debaixo da terra outras três aldeias muito formosas, *onde vão depois da morte os súditos de cada um, e que o abaré ou padre, que lá tem cuidado deles, é o padre Francisco Pinto, vivendo todos em grande descanso, festas e abundância de mantimentos*"<sup>59</sup> (grifos nossos).

Num primeiro momento, tem-se a impressão que o jesuíta estava se referindo há um Principal indígena, chefe de aldeia e líder de sua gente, todavia, o julgamento dos padres, sobre esse episódio, acentua enfaticamente, tratar-se de uma liderança com poderes mágico-religiosos, porque o índio "por sua pouca malícia, parece incapaz de haver composto esta história, e assim julgam os padres que foi sem dúvida ilusão do demônio"<sup>60</sup>. Ora, apenas os "feiticeiros" (pajé ou caraíba) mantinham comunicação com o Mundo dos mortos, ou com o demônio – no entendimento dos cronistas coloniais –, logo, se esse índio foi mesmo "principal", talvez, tivesse ocupado também a função de pajé.

Desnecessário dizer por que essa história chamou tanto a atenção do jesuíta. Na versão indígena de um Mundo de sossego e fartura de víveres após a morte, houve uma estranha complementação com elementos do dogma cristão, portanto, exteriores a seu *socius*. É bem conhecida, entre os pesquisadores, a

<sup>57</sup> VIEIRA, Antônio, S.I. "Relação da Missão da Serra de Ibiapaba" [1660]. Op. Cit., p. 150.

<sup>58</sup> Vieira fez referência a uma fábula grega. De acordo com ela, as almas dos mortos atravessavam os rios infernais, e compareciam diante de um tribunal. Aos heróis e aos homens virtuosos, os juízes reservavam os Campos Elísios, de onde se estendiam clareiras floridas, com o canto dos pássaros e os acordes melodiosos da lira, de onde os escolhidos divertiam-se em banquetes e o vinho corria à vontade.

<sup>59</sup> VIEIRA, Antônio, S.I. "Relação da Missão da Serra de Ibiapaba" [1660]. Op. Cit., p. 166

<sup>60</sup> Id. Ibidem, p. 167.



facilidade com que os missionários introduziram, entre os índios, a mensagem do Paraíso cristão que entrou, desde cedo, em consonância com sua cosmologia, mas, nesse caso específico, a vida futura de deleites sem fim teve o acréscimo da convivência, lado a lado, com o Pe. Francisco Pinto – morto nas Serras, pouco mais de cinco décadas antes –, que teve ainda sua influência lembrada, certamente, pelo papel que ocupou e, conscientemente, dominou por sua prudência jesuítica, entre os povos indígenas nas Serras de Ibiapaba<sup>61</sup>.

Não podemos perder de vista que essa foi a visão de um índio que havia morrido e tornado, aonde “lá virá todos os que antes dele haviam morto, e entre eles a sua mulher<sup>62</sup>, a qual o não quisera receber, e pelejaram com ele por ir desta vida sem levar um escravo que a servisse, e que depois disso tornara a viver<sup>63</sup>. Está sua mulher, nessa região longínqua e conversando com ele, denota seu prestígio como grande morubixaba, combatente guerreiro de seu povo, porém, apenas os feiticeiros podiam visitar e tornar da região dos mortos (MÉTRAUX, 1979: 70), embasando nossa hipótese de tratar-se de uma liderança com funções duplicadas – chefe e pajé. Assim, a utopia indígena do “eterno retorno” – a presente expectativa de regresso ao tempo e espaço dos ancestrais –, (VAINFAS, 1996: 227) ganhava novos elementos, configurando-se em formas diversas, a partir das experiências coloniais junto aos missionários, em Ibiapaba.

Mas esta não foi a primeira visão indígena do Pe. Francisco Pinto, logo após sua morte, em 1608. Seu companheiro de missão, Pe. Figueira comenta a aparição da “alma do padre” a dois índios que passavam próximos à sepultura onde fora enterrado, que de acordo com o relato,

“aparecera o padre vestido em sua roupeta preta e seu chapeo e sua rede as costas e hu côfo de farinha e um grãde cão de cassa, e lhes perguntou por dous grãdes feiticeiros mādãdolhe recado q’ logo hia ter cõ elles, forão elles cõtãr esta nova a aldeia<sup>64</sup>”.

<sup>61</sup> Cf. De caraíba a Amanaiara: trajetórias e construções (tópico seguinte).

<sup>62</sup> Entre os Tupi, o acesso ao Mundo dos mortos era interdito aos “afeminados” e as pessoas insignificantes, que “não porfiavam em defender seu país”. As mulheres, dificilmente, conseguiam lá chegar, sendo reservado apenas “as esposas dos bravos, que haviam morto ou devorado vários inimigos”. Cf. MÉTRAUX, Alfred. Op. Cit., p. 112.

<sup>63</sup> VIEIRA, Antônio, S.I. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” [1660]. Op. Cit., p. 167.

<sup>64</sup> FIGUEIRA, Luiz, S.I. “Relação do Maranhão” [1608]. Op. Cit., p. 107.

A mencionada visão não tinha nada de contemplativo ou conciliatório como, geralmente, ocorre na aparição dos Santos católicos, pela simples disposição de sua chegada, estando Pe. Pinto acompanhado de cão de caça, sugerindo, assim, sua real finalidade, que era mesmo, caçar os rivais dos jesuítas, à solta, nas Serras, ou pelo menos, causar certa intimidação. A interpretação dos feiticeiros foi ainda mais inusitada:

“Sairão os feiticeiros a interpretar, hus dizião q’ era a alma do padre e outros outras cousas, por derradeiro sahio o feiticeiro em q’ elles tem posto seu credito e fee dizendo q’ não era senão o Ds. Creador dos mâtimentos q’ os vinha criar para terem o que comer”<sup>65</sup>.

Aparentemente, os jesuítas nunca se esquivavam de enfrentar os feiticeiros, em qualquer campo de ação, quer fosse no plano visível, principalmente através de suas curas, quer fosse no plano invisível, de suas práticas rituais, no contato com os mortos ou na intermediação com os Espíritos. Se esse relato sobre a aparição do padre morto foi forjado pelos missionários, teve por resultado algo diverso de seu engodo inicial, pois, ao invés de causar terror ou intimidação aos líderes nativos, estes acabaram por serem mais ardilosos e sagazes, fazendo uma leitura interpretativa que além de desviar uma possível perseguição do Além – que certamente deve ter causado desassossego em muitos índios –, apenas corroborou na autoridade que possuíam, como interlocutores de seu deus “creador dos mâtimentos”.

Não há dúvida, pajés e caraíbas, nas Serras de Ibiapaba, demonstravam ser os obstáculos mais dificultosos a serem superados nas missões jesuíticas, pelo papel de destaque que possuíam nas aldeias e junto também aos seus respectivos Principais. Desbaratar e destruir seu prestígio foi o caminho mais rápido e prático escolhido pelos missionários no estabelecimento, de uma nova liderança cristã entre os nativos, detentora do Sagrado. Todavia, não havia, entre os padres, qualquer disposição em converter os líderes espirituais indígenas, que a despeito de sua insubmissão, estava relacionado ao pensamento social jesuítico de não encará-los como potenciais cristãos – gentio ou pagão, como os demais

---

<sup>65</sup> Id. Ibidem.



missionados -, mas como uma espécie de "herege" tipicamente indígena, ou seja, os apontados "feiticeiros" ao passar-se por pagãos, sempre estavam à espreita de quebrantar o prestígio dos missionários entre os povos indígenas (NEVES, 1978: 93). E talvez, devamos repetir, menos por considerarem-se conscientes defensores de sua "cultura original" e, mais acentuadamente pelo arrefecimento de seu prestígio e até sua total diluição provocada pelos contatos.

Os mencionados "feiticeiros" foram os primeiros a perceber a nociva influência dos abaré entre os índios – diferente dos Principais que tiveram posições diferenciadas -, denunciando seus rivais e tentando convencer a todos de suas "mentiras", ora rechaçando os ensinamentos cristãos em bloco, ou mesmo, fazendo novas interpretações do conhecimento, levados pelos padres e, neste sentido, posicionavam-se como intransigentes combatentes ao Cristianismo. Assim sendo, o metafísico combate nos interior das missões, era fundamental para definir quem tinha influência direta na organização social das aldeias, afinal, os Tupi sentem-se rodeados por uma multidão de espíritos, que influenciavam sua sociabilidade. A alteridade entre esses agentes coloniais portadores de uma "linguagem religiosa" (POMPA, 2003) peculiar, não concebia a mútua existência e nem comportava a diferença, por isso a influência de um esteve diretamente associada ao apagamento do outro e, nesse meio termo, as contradições foram crescentes e novas estratégias foram sendo formuladas.

Essa riqueza dialógica das diferenças resultou em concepções nova e peculiar de ambos os lados, nos contatos. É o caso emblemático, do missionário Francisco Pinto, jesuíta que percorreu diversas aldeias, nas Serras, nos idos de 1607, sendo apreendido pelos os índios como sendo seu *Amanaiara*, Senhor da chuva. Não obstante, como se deu a construção dessa singular personagem, entre seus companheiros da Companhia, e, principalmente, no Mundo colonial indígena?

### 3.3. De Caraíba a Amanaiara: trajetórias e construções

Um dos mais contraditórios relatos, no período colonial, refere-se a um certo “personagem” e a liderança exercida sobre seus seguidores, narrado pelo capuchinho francês, Claude d’Abbeville, em sua *História da Missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão*<sup>66</sup> [1614]. Sem identificá-lo, “cujo nome e qualidade calarei por mais de uma razão”, o autor segue narrando uma migração tupinambá, que havia ocorrido, em 1605, “na Ilha do Maranhão e regiões circunvizinhas para escapar ao domínio dos portugueses”<sup>67</sup>.

Perfazendo extraordinário percurso de quinhentas a seiscentas léguas, entre Pernambuco e Maranhão, o referido personagem junto com o companheiro – também não identificado - lideravam um agrupamento humano de oito a dez mil indivíduos, com recorrentes paragens, certamente, para pequenos plantios e acomodação - por acompanhar número considerável de mulheres e crianças. Logo no início, o autor aponta o motivo de tamanho prestígio dessa liderança sobre os Tupinambá para empreender tão penosa viagem: “...de tal modo respeitavam o personagem e tal amizade lhe tributavam por ter ele adquirido entre os índios a reputação de Profeta”<sup>68</sup>.

De forma, que *Profeta* não é o nome do desconhecido personagem, senão, a condição prestimosa que exercia junto aos demais grupos indígenas que o acompanhavam, inclusive tal condição social, por vezes, é conhecida pelos missionários por *Santidade*, conforme estudo pioneiro, dentro da concepção de uma “nova história indígena”, de Ronaldo Vainfas (1995), sobre a Santidade de Jaguaripe. Vale lembrar que o capuchinho não presenciou tal migração, mas que a descreveu a partir de “testemunhas que o viram e ouviram”. Está claro que essa denominação estava associada ao detentor de poderes mágico-religiosos no interior das práticas simbólica e social dos Tupinambá. A temática do discutido

<sup>66</sup> Cf. História de certo personagem que dizia ter descido do céu. In: D’ABBEVILLE, Claude. *História da Missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo/Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia, 1975 [1614], pp. 65-70.

<sup>67</sup> Além desta migração de 1605, o Maranhão foi palco de “três migrações sucessivas”: antes, em 1562, vindos da Bahia 3.000 índios; e 1609, com o extraordinário número de 60.000 índios potiguaras vindos de Pernambuco. CLASTRES, Hélène. Op. Cit., pp. 62, 63.

<sup>68</sup> D’ABBEVILLE, Claude. Op. Cit., p. 65.



“profetismo tupi-guarani”, tendo por base as migrações indígenas de caráter mítico, lideradas por grandes pajés (caraíbas) ou profetas em busca da *Terra sem Mal* - uma terra de redenção e de maravilhas nunca vistas, sem doenças, sem morte, e sem necessidade de trabalho para o sustento – despertou a atenção de diversos pesquisadores<sup>69</sup>. Difícil crer, todavia, que tal designação pertencente ao campo semântico judaico-cristão (particularmente bíblico) tenha sido concebido por quaisquer das testemunhas oculares do capuchinho francês.

Segundo Pompa, tal discrepância só pode ser entendida no desvendamento do próprio “processo de leitura e tradução do ‘outro’”, entendendo a singularidade do contato que ocorreu entre missionários e diferentes povos indígenas, no Brasil-colônia. Em seu artigo sobre “Profetas e santidades selvagens”, a autora alerta para conceber o termo “profeta” ou “santidade” como, “a projeção de uma categoria ocidental, utilizada na época do contato para ler, entender, e finalmente construir o ‘outro’ indígena do que propriamente um elemento ‘original’, no sentido de pré-colonial da cultura tupi-guarani” (POMPA, 2001: 179). O missionário d’Abbeville e muitos outros cronistas coloniais de seu tempo construíram, para si e para seus leitores, uma percepção do Mundo indígena que se encaixasse em seu próprio entendimento que, em última instância, era europeu, colonizador e religioso. Portanto a tradução do termo “profeta” ganhou uma dimensão colonial peculiar a partir da escatologia missionária, bem menos difundida entre os jesuítas; acrescida da observação das práticas sociais nativas como reflexo de sua própria cosmologia, particularmente das migrações lideradas pelos caraíbas ou profetas.

Mas, que características sobre-humanas possuía o citado personagem para granjear prestígio e respeito de profeta ou caraíba entre os milhares de índios que o acompanhavam? Segue a narrativa:

“Dava-lhes este a entender, por encantamento ou malícia, não ser homem nascido de pai e mãe como os demais, mas ter saído da boca de Deus, o qual o fizera baixar a terra para lhes anunciar a palavra divina. Dizia-lhes ainda ser ele quem tornava a terra fértil, por

<sup>69</sup> Um dos trabalhos clássicos mais debatidos é de H. Clastres (1978), entretanto, a autora é criticada por desconsiderar o processo histórico dessas migrações. Sobre alguns autores e suas escolhas teórico-metodológicas, vide: O profetismo tupi-guarani: um objeto antropológico. In: POMPA, Cristina. Op. Cit., pp. 99-132.

meio do sol e das chuvas a quem comandava e, em suma, que lhes outorgava todos os bens e alimentos que tinham”<sup>70</sup>.

Pelo exposto, o personagem não era um líder militar, com prestígios de chefia sobre suas aldeias, uma vez que a “grande honra” do morubixaba baseava-se na organização social advinda do casamento das filhas com outros homens – genros e cunhados, integrando os laços de prestígio, no próprio grupo, pois “a captura de alteridades no exterior do *socius* e sua subordinação à lógica social interna – pelo dispositivo paradigmático do endividamento matrimonial”, concluiu Viveiros de Castro (1992: 32), “eram o motor e o motivo principais desta sociedade, respondendo por seu impulso centrífugo (...) absorver o outro e, neste processo, alterar-se”. Ao afirmar que não procedia de pai e mãe, o personagem queria dar a entender que não possuía uma linhagem, egressa de qualquer aldeia conhecida, demarcando sua exterioridade do *locus* social nativo, pois a “mãe tem pouca importância, tanto ‘naturalmente’ (não é geradora, mas mero receptáculo) como socialmente (não é por seu intermédio que a pessoa se insere no parentesco)” (H. CLASTRES, 1978: 41, 42)<sup>71</sup>.

Ou seja, seu poder ocorria pela ligação mágica e/ou religiosa direta com os Espíritos, bem como das forças naturais que estavam sob seu comando, “que tornava a terra fértil por meio do sol e das chuvas a quem comandava”. Quando seus liderados necessitavam de água, por exemplo, o profeta demorava-se em lugar específico e, após recitar suas preces, “ordenava a alguém de cavocar a terra no lugar escolhido, assegurando que ali se encontrava água”. O resultado nos aponta d’Abbeville: “com efeito, segundo me afirmaram os que viram, jamais errou embora antes nunca tivesse havido água no lugar”<sup>72</sup>.

Certamente eram sinais prodigiosos que só mesmo uma liderança com relação direta com o Mundo invisível conseguiria realizar. Entrementes, nada

<sup>70</sup> D’ABBEVILLE, Claude. Op. Cit., p. 66.

<sup>71</sup> Entre os Tabajara, nas Serras de Ibiapaba, no século XVII, encontramos apenas dois exemplos de possíveis funções prestimosas exercida por mulheres. A Primeira referente à mulher de um Principal, já velha, que ao encontrar-se com os missionários afirmou que era “senhora da terra” e por isso recebia-os bem; em outro caso, uma índia foi enviada como embaixadora ou intérprete de Cobra Azul para receber os missionários. Tais exemplos, contudo, são insuficientes para qualquer análise aprofundada. Cf. FIGUEIRA, Luiz, S.I. “Relação do Maranhão” [1608]. Op. Cit., pp. 90, 94.

<sup>72</sup> D’ABBEVILLE, Claude. Id. Ibidem.



podia ser mais abalador e impactante para os seguidores do que sua quase total abstinência de víveres que o personagem vangloriava-se de proclamar, como afirma o descrente capuchinho: “nenhum índio jamais o viu comer ou beber enquanto permaneceu em sua companhia”. O seu companheiro, no entanto, se alimentava como os demais da comida miraculosamente providenciada, de forma, que a única substância mantenedora do profeta era “um licor que Deus lhe mandava do céu”<sup>73</sup>.

Assim, discordamos com Florestan Fernandes (1989: 39, 40), ao afirmar que essa migração foi apenas “uma expedição de captura, chefiada por um falso pajé”. Os elementos sobrenaturais estavam colocados e a busca da Terra sem males parece ter sido a tônica de tão fantástico empreendimento que não foi apenas uma simples expedição. Quanto ao fato deste profeta ser um “falso pajé”, o autor deve ter se convencido disso pelo seu destino final, selado nas Serras de Ibiapaba, junto às duzentas aldeias presentes, quando seus seguidores convenceram-se do embuste.

“Respondiam-lhes os franceses que não deviam realmente acreditar nele e certo jovem intérprete, também francês, lhes confirmou que havia um único Deus, criador do sol, que fazia luzir para alumiar, e de todas as outras coisas; que não era aliás quem mandava as chuvas em seu tempo e assim tornava possível frutificarem as frutas; que sem ele não existira coisa alguma, que era ele o único autor de tudo e o único que podia dar-nos o que temos; que não deviam acreditar nesse personagem, tanto mais quanto não passava de um mentiroso, pois não é possível viver sem comer nem beber”<sup>74</sup>.

Os poderes sobrenaturais do profeta foram colocados em xeque. A reação dos Principais e dos “anciões das aldeias”<sup>75</sup> diante da declaração do intérprete francês foi imputar a sentença de morte ao seu antigo líder e, neste sentido, os índios da “Montanha Grande” (Ibiapaba) esperaram o melhor momento para cumprir as ordens recebidas. Ainda de acordo com o relato, tal personagem,

<sup>73</sup> Id. Ibidem.

<sup>74</sup> Id. Ibidem, p. 69.

<sup>75</sup> Diferente dos “povos andinos”, os Tupi tinham acelerado o ritmo do alaustamento da função de chefia, assim, “cada aldeia tupinambá agrupava em média quatro a oito grandes casas, cada uma abrigando uma linhagem, e tendo cada uma seu líder” e a “instituição de um ‘conselho de anciãos’, cuja aprovação era necessária para o exercício da autoridade pelo chefe principal”. Cf. CLASTRES, Pierre. Op. Cit., pp. 52, 53.

em clara imposição da autoridade que julgava possuir e “tornar-se mais digno de admiração”, fazia-se “carregar por dois índios numa espécie de padiola, não andando nunca a pé” e assim ia percorrendo todas as aldeias. Inclusive numa dessas andanças foi jogado no pântano, entre arrebatadas zombarias e, mesmo saindo ileso, teve sua autoridade ferida mortalmente<sup>76</sup>.

Sua sentença, entretanto, não fora cumprida como havia sido conspirada, pois, sua sorte foi levada a cabo, num combate entre seus seguidores – aliados dos portugueses e com muitos franceses rendidos –, e os guerreiros do chefe Jurupari, cujo filho atingiu o profeta com uma flecha, “a qual trespassou-lhe o pescoço”, ficando pendurado nas barricadas que rodeavam a aldeia atacada, e “não satisfeito como o que fizera, lançou mão de uma taquara<sup>77</sup> (...) e com ela, pela segunda vez, trespassou-lhe as costelas. E jogou-o lá de cima com as entranhas à mostra”.

Porém, que combate foi esse envolvendo o tal personagem?

Parte do relato de d’Abbeville é sobre o combate de uma expedição de portugueses que subjugou 30 ou 35 aldeias, em Ibiapaba, contra alguns corsários franceses que lá estavam e já tinham laços de amizade com índios da região, entre eles, o próprio Jurupari. Podemos acrescentar que os índios que o seguiam não foram simplesmente convencidos pelos franceses das mentiras do personagem, reforçando uma certa conotação de ingenuidade ou incapacidade de entendimento da realidade, como ocorre, de maneira recorrente nas crônicas coloniais sobre os povos indígenas. Na verdade, uma das causas do fracasso de tais migrações é que “depois de longo tempo de vã procura os índios perdiam a confiança no seu profeta (e nesse caso não hesitavam um só momento em abandoná-lo, ou mesmo matá-lo)” (H. CLASTRES, 1978: 65)<sup>78</sup>.

Analisando o contexto datado dessa migração, supomos, como outros autores, que o capuchinho acabou por colocar, num único relato, os empreendimentos belicistas de Pero Coelho que, entre 1604 e 1605, esteve

<sup>76</sup> D’ABBEVILLE, Claude. Id. Ibidem.

<sup>77</sup> De acordo com o autor, uma “espécie de flecha de certa qualidade de caniço muito resistente, como um pé de comprimento e três dedos de largura e aguçada com um chuço”. Id. Ibidem, p.70.

<sup>78</sup> A descrença no profeta ou caraíba não implicava, necessariamente, na descrença da Terra sem Mal. Tanto é verdade, que nova migração ocorreria em 1609.



combatendo os Principais Diabo Grande (Jurupariáçu) e Mel Redondo, aliás, sendo auxiliados por franceses (em Ibiapaba desde a década de 1590), “mulatos e crioulos da Bahia” (STUDART, 1903: 52) e a expedição de reconhecimento dos jesuítas Francisco Pinto e Luiz Figueira, em 1607. E neste entrelaçado de fatos, datas e testemunhos, o personagem – com prestígio de profeta ou caraíba entre os índios –, era mesmo o próprio missionário da Companhia de Jesus, Pe. Francisco Pinto.

No entanto, por que razão o capuchinho francês, Claude d’Abbeville, se recusara a mencionar o nome do personagem em sua narrativa? O jesuíta português e historiógrafo oficial da Companhia de Jesus, no Brasil, Serafim Leite, não titubeia em acusar os missionários franciscanos de terem promovido a morte do Pe. Pinto, pois, como sustenta, “não convinha, porém, aos franceses tais pazes entre os jesuítas portugueses e os índios (...) dando ao pregador como feiticeiro” (LEITE, 1938-1950, III: 31).

O personagem da *História da Missão dos Capuchinhos na Ilha do Maranhão* foi objeto de análise por parte de diferentes pesquisadores, entretanto, Cristina Pompa discorrendo sobre as “leituras e traduções” de textos coevo e moderno, sobre o período colonial, elucida uma questão, a nosso ver imprescindível, que estava menos associada à veracidade ou não de o profeta ser o Pe. Francisco Pinto, mas de pensarmos, histórica e antropologicamente, a “trama de significações em que colonos, jesuítas, indígenas e capuchinhos liam e tornavam familiares alteridades culturais, no teatro do Brasil colonial” (POMPA, 2003: 163). A sua sugestão analítica da “linguagem religiosa”, como fértil campo de possibilidades, no entendimento da construção das alteridades, parece ser fundamental para refletirmos sobre o jesuíta Francisco Pinto e seu prestígio, qual grande caraíba, nas Serras de Ibiapaba, junto aos Tabajara e outros povos indígenas.

Neste sentido, algumas questões devem ser formuladas: como apenas dois missionários acompanhados de poucas dezenas de índios e sem guarnição militar conseguiram permanecer tanto tempo nas Serras, tecendo relações, até certo ponto “amistosas”, com grandes morubixabas, mesmo sendo notórias suas

disposições para a guerra, como ocorrido pouco tempo antes com Pero Coelho? E mais importante: como o Pe. Pinto foi apreendido na cosmologia indígena?

A bem da verdade, o profeta de d'Abbeville não tinha sido a única maneira classificatória que cronistas (especialmente, religiosos) usavam para tornar inteligíveis os detentores do saber e prática sagrados dos ameríndios. Uma certa confusão foi se criando nesta perspectiva, uma vez que, pajés e caraíbas ou profetas se homogeneizavam na terminologia do "feiticeiro" nos textos coloniais. Há quem defenda que esse fenômeno histórico prescritivo tenha surgido do "rastros da demonologia e da caça as bruxas", apesar de Portugal ter dado pouca ou quase nenhuma importância ao Sabá (notadamente, diferente em França e Inglaterra), procurando assiduamente a presença demoníaca e seus feiticeiros nas "práticas religiosas indígenas e afro-brasileiras" até o século XVIII (SOUSA, 1993: 162, 163). Portanto essas múltiplas possibilidades identificatórias na denominação do "feiticeiro" exigem, dos pesquisadores, contextualizar as fontes para se ter real certeza da função social exercida por estes agentes históricos, no interior da sociedade colonial, como faremos com o Pe. Pinto. Antes, porém, um pequeno comentário biográfico sobre esse sacerdote e sua apreensão, no pensamento social jesuítico, no contexto das missões ao Maranhão.

Francisco Pinto nasceu em Portugal, na Ilha de Santa Maria ou na Ilha Terceira, no ano de 1552. Logo cedo, ainda criança, foi para Olinda levado pelos pais – "nobres de nascimento", onde realizou os primeiros estudos. Com 17 anos, seguiu para a Bahia e entrou na Companhia de Jesus, em outubro de 1568. Não completou o curso, ou seja, não fez os quatro votos<sup>79</sup>, ficando na categoria de coadjutor espiritual formado<sup>80</sup> e recebeu as ordens sacras, em 1588, aos 36 anos, após ter estudado durante vinte anos na Ordem. Na Bahia, foi Superior, nas

<sup>79</sup> Os jesuítas podiam tomar-se professos de três e quatro votos. Poucos padres conseguiam este último privilégio, pois estes se constituíam numa "elite espiritual" dentro da própria Companhia de Jesus. Cf. CHAMBOULEYRON, Rafael. *Lavradores de Almas*. São Paulo: Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 1994, p. 34.

<sup>80</sup> Para chegar a esta condição, era preciso no mínimo dezessete anos de preparação: sendo dois de noviciado, com prática nos *Exercícios Espirituais*; nove anos como escolástico, sendo dois de estudos clássicos, três de filosofia e quatro de teologia; acrescido de cinco anos de experiência em algum estabelecimento de ensino da Ordem; e finalmente, um terceiro ano de noviciado especial para receber as ordens sacras e fazer os votos solenes de obediência, pobreza e castidade. Id. *Ibidem*.



aldeias de Espírito Santo e Santo Antônio, tendo o Pe. Luiz da Grã<sup>81</sup> como companheiro de missão. Já neste período, costumava em seu trabalho catequético, andar a pé e, por vezes, descalço, perfazendo longos percursos, afirmando, com isso, peregrinar pelo fundador da Companhia, Santo Inácio.

Aparentemente, o Pe. Pinto passou a ganhar certa notoriedade entre os pares, principalmente, por sua abnegação e claros sacrifícios físicos na missão, comparado, por vezes, aos influentes Nóbrega, Anchieta e Vieira (STUDART, 1903: 69, 72). Sendo Superior no aldeamento de Espírito Santo (BA), confidenciou a seu companheiro que sofria, por vários meses, de certa "tentação da carne", tomando, por isso, uma decisão extremada e atitude de autoflagelação: "fui forçado usar de outro remédio, tomando uma candeia e queimar-me para com um fogo apagar outro fogo", deixando perplexo seu colega: "e foi em tal forma que disse o padre Leitão que tinha as partes secretas em uma brasa viva e de tal sorte que ficara pasmado"<sup>82</sup>. Apesar de confidencial, no primeiro momento, a história parece ter ganhado – certamente como outras – certa dinamicidade entre os jesuítas, principalmente após sua morte, realçando seu papel de mártir e Santo, inclusive assim como seus irmãos de hábito mencionados, a figura do Pe. Pinto ganhava um tom diversificado entre os inúmeros cultores da vinha sagrada, no Brasil colonial, ora como milagreiro, ora como fundador ou pioneiro dos trabalhos missionários. No final do século XVII, o jesuíta Bettendorff (1990 [1699]: 42) o definia como "soldado de Cristo para a banda do Ceará e serras de Ibiapaba, em os quaes moram os Tabajaras, em cuja busca ia este primeiro Missionário da gentildade do Estado do Maranhão". Isso explica, em grande parte, a atitude de Vieira, que, quando esteve entre os índios de Ibiapaba, escolheu por padroeiro de

<sup>81</sup> Luiz da Grã foi o segundo Provincial da Companhia (1559-1571), sendo nomeado logo após a dispensa, até hoje, misteriosa do Pe. Nóbrega. Já nas primeiras décadas de missão no Brasil surgiram duas correntes dentro da Companhia, uma tida por "pragmática" – exortava o uso de bens e escravos para sustento das missões –, e outra, de linha "ascética" – preconizava a pobreza e austeridade na conversão gentílica. Cf. COUTO, Jorge. As estratégias de implantação da Companhia. In: AZEVEDO, Francisca & MONTEIRO, John (org.). *Confronto de Culturas: conquista, resistência, transformação*. Rio de Janeiro: Expressão Cultura; São Paulo: EDUSP, 1997, pp. 187-198. O Pe. Francisco Pinto, aparentemente, seguiu a linha "ascética" propagada por Luiz da Grã.

<sup>82</sup> Certidão do Pe. Sebastião Vaz, Reitor do Colégio da Bahia [08/08/1659]. In: CARVALHO, Jacinto de, S.I. *Crônica da Companhia de Jesus no Maranhão*. Introdução e notas Jomar Moraes. São Luís: ALUMAR, 1995 [1ª metade XVIII], pp. 72, 73.

toda missão, nas Serras, o co-fundador da Companhia de Jesus, Pe. Francisco Xavier:

“O ofício do Sábado Santo e festa, a qual acabada, começaram os padres a entender na reformação daquela cristandade, ou na forma e assento que se havia de tomar nela; (...) *era necessária muita luz do Céu para acertar em os maiores convenientes (...); para alcançar esta luz e graça, se tomou por padroeiro de toda a missão da serra a S. Francisco Xavier*”<sup>83</sup> (grifos nossos).

Ao que se sabe, Xavier foi o único do grupo dos jesuítas que fundou a Companhia de Jesus com Inácio, em 1540, que conseguiu uma projeção apostólica internacional – marca característica dos jesuítas, nos dois séculos seguintes –, já que, nesse mesmo ano, deixou a Europa e seguiu para a Índia. Chegando em 1542, Xavier trabalhou dois anos, na costa leste do Cabo Camorim e, anos depois, atingia as Ilhas Moluca – distantes quatro mil milhas. Elegendo Goa como centro de seu ministério e com ajuda de outros missionários, missionou no Japão, construindo, entre os companheiros, a real possibilidade do crescimento da Ordem no Oriente. No entanto, deixando o Japão em 1551, em direção ao antigo Império Chinês, teve o trabalho abreviado, morrendo na Ilha Sancian, a poucas milhas de sua mais ambiciosa meta missionária (O'MALLEY, 2004: 123, 124). A primeira geração de jesuítas tinha, em Xavier, o modelo de missionação: “E assim fiquemos obrigados, quanto estiver na nossa mão, a ir sem demora para qualquer região aonde nos quiserem mandar, sem qualquer subterfúgio ou escusa”, rezava a Carta Apostólica *Regime militantis Ecclesiae*, de 1540, cuja essência Xavier seguiu à risca. Em outras palavras, a partir de suas experiências, no diferente Mundo das culturas não-ocidentais, criou-se nesse jesuíta, mesmo sem ele saber, “uma imagem popular de missionário protótipo, zeloso e irrefletido” (O'MALLEY, 2004: 55).

Vieira, com certeza, sabia da canonização de São Francisco Xavier, no início do século XVII<sup>84</sup>. Sua escolha para padroeiro, em Ibiapaba, deu-se pela clara semelhança com o trabalho catequético implementado pelo Padre Pinto,

<sup>83</sup> VIEIRA, Antônio, S.I. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” [1660]. Op. Cit., p.188.

<sup>84</sup> Xavier foi canonizado junto com Inácio em 1622, ou seja, o apóstolo e o fundador abriram as portas da Santificação para os futuros companheiros.



porque este também abria novas perspectivas de evangelização aos gentios do Maranhão, campo ainda desconhecido da Companhia e da Coroa Ibérica, e, como seu irmão e companheiro de hábito, no outro lado do mundo, também sofreu a incompletude de sua obra. Se Vieira não escolheu o Pe. Pinto como padroeiro das missões em Ibiapaba, obviamente, foi devido à rigidez católica nos meandros do processo de canonização, próprias da Santa Sé, e que, sendo assim, fugia completamente de sua alçada, de qualquer forma, não se furtou escolher um Santo com nítidas características apostólicas. E sobre o “sacrifício” do “apóstolo e mártir do Ceará” (LEITE, 1938-50, I: 513), referiu-se Vieira: “... e no mesmo altar onde estava para oferecer a Deus o sacrifício do corpo e sangue do seu Filho, ofereceu e consagrou o de seu próprio corpo e sangue”<sup>85</sup>. De modo, que parafraseando alguns autores sobre o trabalho catequético dos jesuítas fora da Europa, ao afirmarem que, se Xavier abriu as portas do Oriente e Manuel da Nóbrega, as do Novo Mundo, poder-se-ia dizer: o Pe. Francisco Pinto abriu as portas do Maranhão.

De forma que, tacitamente, a figura do Pe. Pinto foi sendo apreendida e, mais que isso, foi sendo construída no pensamento social jesuítico, como pioneiro intrépido, junto às aldeias indígenas, no sertão, condição essa, aliás, que o promovia como exemplo e modelo a ser seguido de perto por seus companheiros. Esclarecedora desse argumento é a referência que Studart (1903: 64) faz, mesmo sem citar autor ou data, da “chronica” de um “velho jesuíta”, cujo título rezava o seguinte:

“Para instrução dos Missionários do Maranhão darei uma breve notícia do modo e forma que se deve observar nestas entradas ao sertão, e que comumente obrava o Vosso Padre Francisco Pinto, que deve ser o exemplar dos nossos Missionários, pois foi o 1º que nos mostrou o caminho para a Missão do Maranhão”<sup>86</sup>.

Indubitavelmente, o “sacrifício” do Pe. Pinto, nas Serras de Ibiapaba, em

<sup>85</sup> VIEIRA, Antônio, S.I. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” [1660]. Op.Cit., p.125.

<sup>86</sup> Devido à complicada grafia arcaica optamos por atualizá-la, sem mudar sua linha argumentativa.

1608, nas mãos dos Tarairiú<sup>87</sup>, sendo esta a primeira investida inaciana nas missões maranhenses - que depois se transformariam na influente área da Vice-Província jesuítica da Colônia portuguesa, sobre dezenas de aldeias nativas -, somado ao não menos importante rol de informações coletadas por seu companheiro, tanto para a Coroa quanto para a Companhia, constituem fortes indícios que motivaram a construção discursiva de sua importância e, mesmo, sua Santidade. Assim como, na tradição Católica Romana, Cristo - o Cordeiro de Deus - sacrificou a vida pela Salvação da humanidade, o Pe. Pinto derramou seu sangue pela gentildade do Maranhão, consumando-a em "sacrifício", no metafísico argumento de Vieira.

Devemos salientar que o ideário inaciano não iniciou com ele, pois os primeiros "martirizados" tinha sido um grupo de jesuítas, que, em caminho para o Brasil, foram atacados e mortos por corsários franceses, no mar das Canárias e, posteriormente, com aprovação papal, a "festa dos quarenta mártires", como ficou conhecida, começou a ser celebrada na Colônia, em julho de 1574<sup>88</sup>. De qualquer modo, Pe. Pinto estava na lista elaborada pelo jesuíta, Simão de Vasconcellos, em 1658, com outros 63 missionários candidatos à Santidade (CUNHA, 1996: 73-87).

Outrossim, a Santidade desse jesuíta já o perseguia muito antes de sua ida e morte em Ibiapaba. É o caso, especificamente, de um suposto milagre promovido pelo jesuíta espanhol Pe. Anchieta, no Colégio jesuítico da Bahia. Como há várias versões, optamos por focar o registrado na *Notícia Sumária* da

<sup>87</sup> Luiz Figueira menciona os *Carariju* e Vieira os *tocarijus*, entretanto, ambos os missionários referiam-se ao grupo étnico Tarairiú; Puntoni (2002: 81, 82) em estudo de fôlego sobre os "Tapuias" do sertão nordestino, afirma que os Tarairiú, habitantes do Rio Grande e Ceará, costumeiramente, levavam o nome de seus chefes devido à fragmentação e rivalidade no interior de sua organização social como, por exemplo, os "janduís", "canindés", "paiacus", "icós", "caborés", "jenipapoaçus", etc. De forma, que a lacuna indissolúvel sobre o conhecimento das etnias do nordeste do Brasil-colônia nos impede de apontar ao certo quem foram os Tarairiú de Ibiapaba que mataram o Pe. Pinto, já que nos documentos pesquisados não há qualquer referência a seu chefe indígena, uma vez, que os jesuítas nesse período nunca conseguiram uma aproximação ou qualquer contato com suas aldeias.

<sup>88</sup> Estes teriam sido os mártires "oficiais". Todavia, em agosto de 1554, Nóbrega enviou três irmãos da Companhia para pacificar um conflito entre os Tupi e os Carijó resultando na morte de Pero Correia e João de Sousa, os dois "primeiros mártires da Companhia de Jesus na América". HANSEN, João Adolfo. História da Companhia de Jesus no Brasil. In: MOTA, Lourenço Dantas (org). *Introdução ao Brasil*. Um banquete no trópico. São Paulo: Editora SENAC-SP, 2001, p. 54.



Biblioteca Evorense, possivelmente, escrita na década de 1620, e publicada na Revista do Instituto do Ceará:

“Estando este bendito padre um tempo na enfermaria por alguns mezes com doença, que já o enfermeiro lhe tinha apressado o cubículo para a Extrema Unção o visitou o Provincial, então o venerável Padre José d’Anchieta, e abraçando-o lhe disse: V<sup>a</sup>. R<sup>a</sup> queira-se ir ao céu de mãos lavadas, pois não há de ser assim (...); tem muito que passar primeiro; não há de morrer morte folgada, e antes della há de padecer muitos trabalhos, fazer serviços a causa de Deus e salvar muitas almas (...); E d’haí ao enfermeiro: Irmão, dê-lhe o vestido e não torne mais este padre a enfermaria, lhe disse”<sup>89</sup>.

O padre Pinto, assim, fazia parte dos inúmeros relatos milagrosos, que por várias gerações sucessivas, se fazia da singular figura da Companhia de Jesus, no primeiro século colonial, Pe. José de Anchieta, o “taumaturgo do novo mundo”<sup>90</sup>.

Mas, a despeito da Santificação, há uma nítida discrepância entre os relatos, concernente à morte de Francisco Pinto, pois a voz do capuchinho francês não ganha eco na narrativa de Luiz Figueira, seu companheiro de missão. Na *Relação do Maranhão* [1608], o jovem jesuíta, certamente embevecido com o ideário missionário, consegue transformar a angustiante e iminente certeza de morte do velho sacerdote – que tinha 54 anos-, em sacrifício quase teatral, de fundamentações bíblicas, digno de qualquer hagiólogo de seu tempo, que buscava, nas sendas do cultivo maranhense, exemplos de Santidade.

Inicialmente, ganha vulto a construção de uma espécie de retórica da tragédia que, segundo o missionário, ocorreu no momento em que os padres haviam mandado um índio mensageiro avisar, ao Provincial e ao governador, a impossibilidade de continuar a expedição ao Maranhão, “por não haver palmo de tapuyas, que quem dos primeiros e segundo escapasse não escaparia dos terceiros”, por isso, “despedimos hu yndio diante de nos a sesta f.<sup>a</sup> da infra octava da Epifania”<sup>91</sup>, contextualizou Luiz Figueira. Notem, que o Pe. Pinto morreu numa sexta-feira de Epifania, ou seja, em período de festa litúrgica em que a Mensagem

<sup>89</sup> “Excerptos de vários autores com referencia à vinda dos Padres Francisco Pinto e Luiz Figueira ao Ceará”. Fortaleza, RIC, t. XVII, 1903, p. 156.

<sup>90</sup> Sobre Anchieta, vide: VASCONCELOS, Simão de. S.I. *Vida do venerável Padre Anchieta da Companhia de Jesus, taumaturgo do novo mundo, na província do Brasil*. Porto, Lello, 1953.

<sup>91</sup> FIGUEIRA, Luiz, S.I. “Relação do Maranhão [1608]”. Op. Cit., p.98.

a ser dada era a vinda do Salvador – o Messias, espalhada pelos reis magos. Mesmo na tragédia, a analogia dos trabalhos catequéticos implementados pelos jesuítas ganha relevância de Salvação eterna, levados pelos representantes da Cristandade. A verdade é que esse foi mais um exemplo da concepção temporal jesuítica, em suas cartas, geralmente, demarcadas por espaços temporais do calendário da Igreja Católica<sup>92</sup>. Continuou o padre:

“Sahia pela porta o yndio despedinsose p.<sup>a</sup> o mar quãdo os tapuyas de súbito aparecerão a nossa porta co mão arm.<sup>a</sup> começo as frechadas de hua e outra parte cõ grãde grita e em breve morreo hu tapuya e outro segundo dizem foi cõ as tripas fora enchendo o caminho de sangue e provavelmente logo morreria, ep. q’ os salvagens sahirão a nossa porta que estava no couce da aldea a borda do mato, e o pe. estava dentro da casa rezando as horas menores<sup>93</sup>, tendo os nossos o ímpeto dos tapuyas q’ o não matassem logo, e o foram emparando até entrarem no mato”<sup>94</sup>.

Durante a tragédia construída na narrativa cujo foco principal é causar expectativa no leitor – o que efetivamente acontece, o Pe. Figueira então faz uso das escrituras para tornar inteligível ou, mesmo, apaziguadora tamanha atrocidade vivenciada por seu companheiro:

“...logo sairão as roças limpas bradavão os nossos aos tapuyas q’ estivessem quedos q’ aquelles era o pe. abaré q’ os queria apaziaguar e ensinar a boa vida e responderão elles que não tinham de ver cõ isso, q’ oavião de matar, fianalmente se espalharão dous ou três nosso q’ ali hião, ficãdo so junto do padre hu esforçado yndio e bemfeitor dos padres chamado Antonio carajbpocu, qual o defendeo em quãto pode ate morrer por elle e com elle (...), chegarão então ao pe. e tendolhe hus mãos nos braços estirandolhes para ambas as partes ficando elles em figura de cruz, outros lhe derão tantas pancadas cõ hu pão na cabessa q’ lha fizerão pedaços, quebrandolhe os queixos e amassãdolhe as cachages e olhos; o qual pão cheio de sangue trouxe como relíquia”<sup>95</sup> (grifos nossos).

<sup>92</sup> Na *Relação do Maranhão* há vários exemplos desta construção cronológica que só a título de ilustração vamos citar alguns: os padres saem do Jaguaribe no dia de Nossa Senhora das Candeias (02/02/1607); um índio recebeu em batismo o nome Barnabé por ser dia do Santo; a morte de outro índio foi no domingo de Ramos, além de outros.

<sup>93</sup> Um influente jesuíta do século XVI, afirmou: “para os jesuítas seu aposento torna-se seu coro [orações públicas]” (O’Malley, 2004:257). Distinta de outras ordens, os inicianos entendiam a oração privada (diferente das públicas, como missa e outras), como forma pertinente de encontrar força interior para seu ministério, como bem apontado nos *Exercícios*, fundamental para sua catequese móvel em regiões longínquas.

<sup>94</sup> FIGUEIRA, Luiz, S.I. “Relação do Maranhão [1608]”. Op. Cit., p.99.

<sup>95</sup> Id. Ibidem.



Finalmente, o sacrifício atingiu seu ápice. O sacerdote morto pelos Tarairiú – povo indígena que, aliás, nunca permitiu a aproximação dos padres – tombou em figura de cruz no solo ibiapabano. É praticamente impossível não relacionar essa cena com a emulação do Messias bíblico, ainda mais, se pensarmos no índio protetor que tinha dado a própria vida por seu *Paí-Pina*. Certamente, Antonio carajbpocu, como sugere seu primeiro nome, era um catecúmeno dos sacerdotes e os acompanhava desde Pernambuco. Seja como for, esse índio que, talvez, tenha trabalhado como língua – apesar do Pe. Pinto ter pleno conhecimento do tupi, foi também usado como exemplo e, de uma forma ou de outra, como mecanismo de aproximação com os nativos e, como cristão que era, teve o corpo sepultado ao lado de Francisco Pinto. Para ser exato, o Pe. Pinto fora enterrado entre a sepultura de Antonio e um índio não identificado, no sopé das Serras<sup>96</sup>, demonstrando mais claramente a construção simbólica do evangelho em que o Ungido de Deus fora crucificado entre os dois ladrões, tendo um deles se arrependido e ganhado o Paraíso celeste. Nesse caso, índio pagão e índio convertido, na apelativa argumentação da Santidade do Padre Francisco Pinto.

Nas cartas jesuíticas, principalmente, de missionários que pregavam em lugares ainda não missionados, é possível percebermos uma espécie de desejo pela morte sacrificial, afinal, não podemos esquecer que se dirigir ao sertão colonial implicava, necessariamente, num claro risco de morte – frente às escassas condições de vida, em área “desconhecida” e muitas vezes inóspita ou mesmo, na desconfiança dos ameríndios que já conheciam bem as artimanhas de seus algozes. De qualquer modo, esse nunca foi um obstáculo intransponível para esses padres. Ascenso Gago, por exemplo, ao tentar intermediar a paz com alguns “tapuias”, se viu diante da morte, sem desfalecimento: “Respondi-lhes que eu era sacerdote de Deus, a quem nada é impossível, e que andava em serviço

<sup>96</sup> A narrativa de Figueira aponta o lugar como sendo “Abayára”. Pompeu Sobrinho, contudo, afirma não ser na atual cidade de Ubajara, mas num rio de mesmo nome e afluente do rio Coreaú. SOBRINHO, Pompeu. Notas e Comentário. In: *Três Documentos do Ceará Colonial*. Op. Cit., pp. 145-147; Noutra narrativa sobre a morte de Pinto há referência a um índio chamado Jiguacu-Mirim que apesar de não ser batizado (não possuía nome cristão) acompanhava os padres e foi tirado de um aldeamento cristão. Cf. CARVALHO, Jacinto de, S.I. Op. Cit., p. 69.

do mesmo Senhor, que ele me defenderia se fosse servido, e quanto não", complementa o missionário: "folgaria muito morrer em seu serviço"<sup>97</sup>. Assim sendo, pouco interessa se o padre demonstrou toda calma mencionada, mas como esta ganha cor em sua narrativa.

O próprio Pe. Figueira que teve seu companheiro morto, nas Serras de Ibiapaba, afirmou ter tido "inveja daquela gloriosa morte"<sup>98</sup>, desejo, aliás, plenamente satisfeito, pois, em 1643, foi um dos quatorze membros da Companhia a perecer após um naufrágio próximo à Ilha de Marajó, quando vinha em missão, de Lisboa, para continuar os trabalhos no Maranhão (LEITE, 1940: 69-72). Na ilha, levados pelos ventos e correntezas, acabaram "vítimas da ferocidade dos *aruans*". Para Azevedo (1999 [1901]: 40), Luiz Figueira deve ser considerado o "precursor dos seus no Pará" e, com o Pe. Pinto, constituiu uma pioneira vanguarda missionária a partir de seus sacrifícios entre e para aos índios.

Todavia, Pe. Pinto em relação a outros jesuítas, missionários mortos em missão, ganhou uma envergadura de significado diferenciado, sobrepondo-se a muitos de seus companheiros. Isso se deveu, em parte considerável, porque a construção dessa compreensão apostólica eclodiu sobre duas frentes diferentes e, ao mesmo tempo, complementares: o uso sistematizado dos relatos que atravessou gerações sucessivas de escritores e leitores da Companhia; e também pelo uso da perpetuação de seu sacrifício, através das imagens visuais, que enchiam a imaginação dos leitores, em seus escritos publicados e disseminados na Colônia e várias partes da Europa.

Ronald Raminelli (1996), em instigante trabalho sobre as "Imagens da Colonização", analisou duas representações iconográficas do martírio do Padre Pinto, sendo uma delas, publicada em 1675 por Mathias Tunner, em Praga, em obra intitulada *Societas Iesus usque ad sanguinis et vitae profusionem militans*, que usou de clichês presentes na literatura de viagem da época. Obedecendo a uma lógica geográfica, Tunner reservou à América – dentre outras imagens –, o

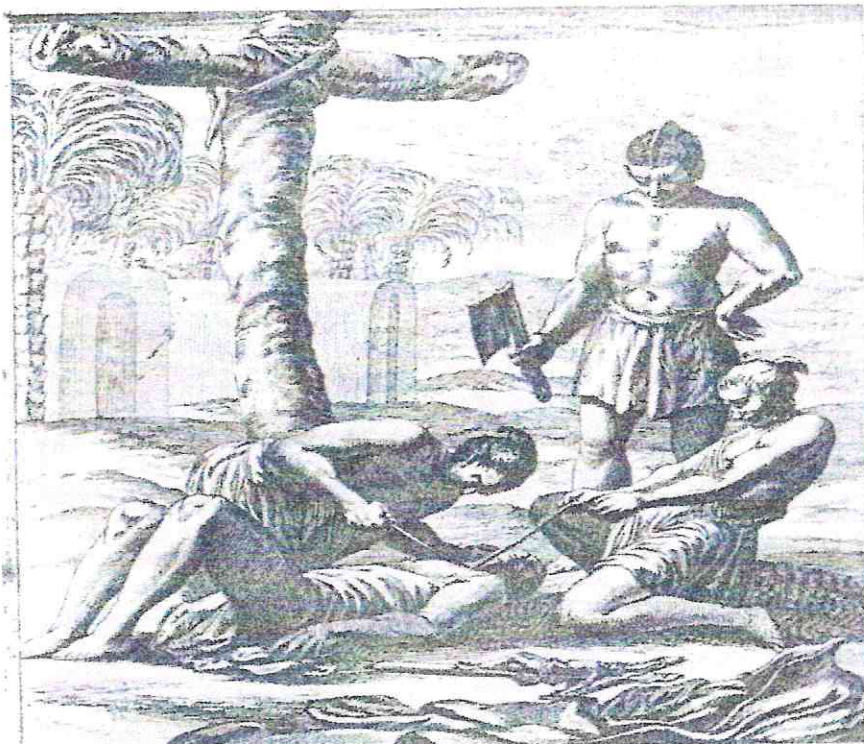
<sup>97</sup> "Carta Ânua do que se tem obrado na missão da Serra de Ibiapaba desde o ano de 93 até o presente de noventa e 5 para o Padre Alexandre de Gusmão da Companhia de JESUS Provincial da Província do Brasil" [10/10/1695]. In. LEITE, Serafim, S.I. Op. Cit., III, pp. 38-56.

<sup>98</sup> VIEIRA, Antônio, S.I. "Relação da Missão da Serra de Ibiapaba" [1660]. Op. Cit., p.125.



martírio de seis portugueses sacrificados no Brasil, entre 1554 e 1633, com o objetivo de dar visibilidade às atrocidades ocorridas na Colônia, semelhantes a outras partes do mundo em que o trabalho catequético estivesse ocorrendo, realçando e valorizando, assim, a figura do mártir sobre o “bárbaro” indígena.

Neste sentido, conclui Raminelli (1996:77): “o sacrifício do sacerdote concede ao tema do barbarismo uma nova faceta, pois o bárbaro constituía um obstáculo no caminho dos missionários”. Vale



destacar que esta imagem representativa (Cf.

Fig. I. Martírio em Ibiapaba.

Gentios, do Ceará, aproximado das missões do Oriente.

FONTE: Raminelli, 1996: 64, 65.

figura I)<sup>99</sup> apresenta discrepâncias consideráveis com a realidade colonial brasileira, pois, os índios estão descaracterizados com feições orientais, com os cabelos devidamente trançados ao modo japonês, expondo machados como armas de combate e não com arcos e flechas, típicos dos índios da América portuguesa, aproximando, assim, os gentios do Novo Mundo aos cruéis inimigos do Oriente (RAMINELLI, 1996:76). O sacerdote ao chão, somente em trajes

<sup>99</sup> Apesar do autor não dispor tal imagem em seu trabalho, encontramos uma cópia publicada. Cf. LEITE, Serafim, S.I. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca/Agência Geral das Colônias, 1940 (entre as páginas 144 e 145).

menores<sup>100</sup> tem sua analogia completada com o Cristo crucificado ao seu lado (repare na dobradura das pernas).

A outra imagem analisada (Cf. figura II) é bem conhecida dos pesquisadores brasileiros e encontra-se na seção de Iconografia da Biblioteca Nacional de Lisboa e, possivelmente, seja de autor holandês (1661). Nela, a feição martirizante do sacerdote ganha contornos fortes na composição figurativa de seu corpo: com a indumentária sacerdotal, sentado e indefeso, a figura do sacerdote não esboça qualquer movimento violento de contra-ataque a seus algozes; auxiliado por um de seus catecúmenos, o abnegado missionário mantém angelicamente o olhar fixado aos Céus, numa franca semelhança com a candura dos Santos medievais.

Fig.II. O Santo e os Bárbaros nas Serras de Ibiapaba.  
FONTE: LEITE, 1940: 144, 145.



emboscada típica dos "Tapuia" do sertão.

Nesse mesmo espaço, a dualidade posta entre o mártir e o bárbaro também ganha foco: guerreiros corpulentos, impiedosamente massacram o velho padre no que, aparentemente, podia ser uma

<sup>100</sup> Na narrativa de Figueira, os índios tinham levado parte da indumentária do sacerdote e alguns objetos litúrgicos, que foram resgatados logo em seguida, por uma das índias cativas que convencendo os Tarairiú dos maus presságios da roupa, resolveram soltá-la.



A tradução envereda, assim, por caminhos tortuosos, pois, nestes casos, não se tratou apenas de conhecer o outro, aproximá-lo de seus próprios referenciais, na construção do entendimento de uma realidade desconhecida, mas sim, da concepção e representação de si (do mártir) para os outros (leitores diversos), aliás, a esmagadora maioria desses outros, sequer pôs os pés na América ou tiveram quaisquer experiências junto aos homens, nativos do Mundo colonial.

Assim sendo, que relação para esses missionários, poderia haver entre missão, morte e sacrifício?

Uma das razões desse posicionamento jesuítico perante a morte foi imbuir seus leitores, muitos jovens jesuítas ou noviços, da condição de sacrifício advindo com sua escolha como membros permanentes da Companhia de Jesus. Nas *Constituições*, embora o sacrifício apareça enquanto conotação espiritual, o candidato sabia que, ao fazer parte do Corpo Místico da Ordem, já estava morto para o Mundo e para si mesmo, mas vivificado para Cristo<sup>101</sup>.

Para nossa reflexão, um dos pontos fundamentais não é tão somente perceber a construção do Pe. Francisco Pinto, como mártir ou pioneiro nos empreendimentos de missão, mas a tradução nativa desse homem de fé que percorreu, nos anos de 1607-1608, várias aldeias, nas Serras de Ibiapaba. Certamente, um ser singular na realidade colonial indígena, apresentando-se com sua longa roupeta escura, barbado e tonsura sacerdotal, que andava sempre com os pés descalços (diferentes de outros europeus, então contatados) carregando seus inseparáveis bordões ao som de ladainhas e orações acompanhado por dezenas de índios e um companheiro mais jovem, que apesar de peculiar, não possuía o mesmo prestígio do líder; e sempre munidos de seus apetrechos de culto: altar portátil, com cálices, vinhos e pão não fermentado para as consagrações.

<sup>101</sup> *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. Anotadas pela Congregação Geral XXXIV. São Paulo: Edições Loyola, 1997 [1558], §61, p. 52.

Alguns estudiosos interessados nas práticas sociais tupi, do período colonial, costumam afirmar que os jesuítas não foram atentos observadores das práticas sagradas e/ou míticas indígenas, dada a concepção realística de sua percepção. E isso, em parte, é verdade. No entanto, nunca se esquivaram de apontar seus proeminentes inimigos – os “feiticeiros” –, na disputa pelo Sagrado. Um desses exemplos é do jesuíta Fernão Cardim que, apesar do laconismo de sua narrativa, nesse aspecto em particular, deixou uma descrição pormenorizada do caraíba:

“Entre elles se alevantão algumas vezes alguns feiticeiros, a que chamão Caraíba, Santo ou Santidade, e é de ordinário algum Índio de ruim vida: este faz algumas feitiçarias, e cousas estranhas á natureza. Como mostrar que ressuscita a algum vivo que se faz morto, e com esta e outras cousas semelhantes traz após si todo o sertão enganando-os dizendo-lhes que não rocem, nem plantem seus legumes e mantimentos, nem cavem, nem trabalhem, etc., por que com a sua vinda é chegado o tempo em que as enxadas por si hão de cavar, e os *panicús* ir as roças e trazer os mantimentos, e com estas falsidades os traz tão embebidos, e encantados, deixando de olhar por suas vidas”<sup>102</sup>.

H. Clastres (1978:35-53), a partir de cronistas coloniais, constrói o que ela chama de o “estatuto” dos caraíbas na sociedade Tupi-guarani, que, com raras exceções, possuíam características próprias, mais ou menos recorrentes. Os caraíbas eram “errantes e solitários”, percorrendo diversas aldeias e, nunca demorando muito tempo nelas, sempre acompanhados de imensas comitivas; tinham o poder da oratória, inclusive alguns se apresentavam como exímios cantores<sup>103</sup>; pelo prestígio junto aos morubixabas, eram recebidos por embaixadores com presentes (geralmente víveres) e alegres festas de boas vindas; sua entrada nas aldeias era notória: varrendo-se o chão por onde passavam e até sendo carregados às costas por seus seguidores ou levados em padiolas; sua estadia, nas aldeias, dava-se em uma choça ou cabana construída especialmente para sua chegada; em suas andanças, possuíam um salvo-conduto entre aldeias inimigas; e por fim, diferente da própria ordem social dos Tupi,

<sup>102</sup> CARDIM, Fernão, S.I. *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978[1625], p. 143.

<sup>103</sup> “O canto era um discurso, pontuado, entrecortado de melodias não faladas”. Cf. CLASTRES, Hélène. Op. Cit., p. 41.



colocavam em prática comportamentos ascéticos que, com certeza, provocavam espanto nos contemporâneos, como o jejuar por longo período, sempre absorver fumaça de tabaco e, alimentar-se apenas com bebidas fermentadas.

Mas o prestígio do caraíba consubstanciava-se, mesmo, em seu poder de predizer o futuro e resultados de quaisquer empreendimentos individual ou coletivo (caça, guerra, etc.), na sua ação sobre os fenômenos naturais e capacidade de lançar a doença ou a morte a quem quer que fosse. Os grandes caraíbas, por seu turno, podiam, até ressuscitar mortos e fazer nascer as plantas (MÉTRAUX, 1979: 68).

O percurso dos jesuítas Francisco Pinto e Luiz Figueira da região do Jaguaribe, onde aportaram vindos de Pernambuco, até as Serras de Ibiapaba, é fundamental para entendermos o trato desses religiosos com os diferentes povos contatados e da consagração, entre os índios, do Pe. Pinto como um líder espiritual indígena. Desde que pisaram em terra, os missionários tiveram a preocupação de entregar os índios escravizados por Pero Coelho a alguns de seus parentes encontrados no caminho, o que ocasionou, sem dúvida, um certo frenesi e ansiedade aos índios que seriam posteriormente visitados como, por exemplo, na aldeia do Principal Acaju, distante pouco mais de 35 léguas – próximo ao rio Curu (possivelmente na região de Paracuru, no litoral oeste) -, que, ao receber o sobrinho e alguns parentes junto com os padres, havia preparado festas, presentes (peixes) e uma choupana em separado, por já ter notícias de sua chegada.

Alguns dias na aldeia de Acaju (com 50 a 60 pessoas) foram suficientes para os jesuítas os convencerem de seguir para as Serras, afastando-se do litoral em direção ao sertão. Nas Serras, outras duas aldeias (de 20 e 60 casais) engrossaram a comitiva liderada pelo Pe. Pinto e seguiram em direção a aldeia do maior dos Principais de Ibiapaba, Jurupariaçu ou Diabo Grande, onde permaneceram quatro a cinco meses. Dessa povoação, os padres conseguiram iniciar relações amistosas com outros cem casais chefiados por seu Principal, Milho Verde, que regressavam do Maranhão e, ainda, com parte considerável das setenta aldeias que haviam sido desbaratadas por Pero Coelho. De modo, que

descontadas as imprecisões demográficas coloniais, não é tão fantasioso imaginar por que d'Abbeville, tenha apontado seu *personagem*, como líder de uma comitiva de oito a dez mil almas, entretanto, importa destacar que a expedição missionária acabou por agregar e reorganizar, até certo ponto (impossível saber ao certo), os mesmos e, talvez, outros morubixabas e suas aldeias, pouco antes da presença portuguesa nas Serras de Ibiapaba.

Antes de passarem à aldeia de Jurupariaçu, os missionários enviaram mensageiros para avisar de sua chegada e pedir permissão para visitá-los. Técnica de aproximação esta já aprendida pelo sertanista Pe. Pinto, em sua experiência entre os Potiguara no Rio Grande<sup>104</sup>. A resposta não tardou, e, como embaixador do temido Principal, foi enviado seu irmão, Diabo ligeiro, "hu índio muy desposto em seu falar grãdioso e arrogante", que, de acordo com Figueira, "fez todos os cõprimentos significãdonos os desejos de nos ver em sua aldeã", oferecendo um pouco de milho e feijões<sup>105</sup>.

Entretanto, o percurso de onze dias que antecedeu a chegada à aldeia fora marcado fortemente pela leitura nativa do velho missionário como líder espiritual indígena ou caraíba, de modo, que para melhor percepção deste aspecto, seguiremos a narrativa de seu companheiro. A comitiva reunida sob liderança do Pe. Pinto seguiu o embaixador nativo que nunca se esqueceu de preparar choupanas, em separado, para os dois jesuítas, inclusive numa dessas paragens os padres chegaram a celebrar a "festa da Ascensão" que certamente tinha produzido uma admiração, entre índios, por algo desconhecido de sua prática sagrada, contabilizando frutos que, talvez, nem sequer os padres tenham imaginado.

Faltando cinco léguas para à aldeia de Jurupariaçu algo inusitado – pelo menos para o novato Figueira –, ocorreu aos padres:

"... o diabo grande tinha mädado em comp.<sup>a</sup> de outro irmão seu mais moço cõ refresco de peixe, milho e abóboras e cõ *preceito q' nos levassem em redes não ao subir da ladr.<sup>a</sup> mas todas aquellas cinco*

<sup>104</sup> Cf. Cartas jesuíticas sobre a experiência do Pe. Pinto junto aos Principais Pau-Seco e Camarão Grande, no Rio Grande. In: LEITE, Serafim, S.I. Op. Cit., I, pp. 520-529.

<sup>105</sup> Salvo em contrário toda citação em diante pode ser encontrada em: FIGUEIRA, Luiz, S.I. "Relação do Maranhão [1608]", Op. Cit.



*légoas e q' elles fizerão cõ tãta diligencia e caridade quãta se não pode encarecer*" (grifos nossos).

Os relatos coloniais estão repletos de exemplos da hospitalidade tupi: "têm por grande honra agasalharem a todos e darem-lhe todo o necessário para a sua sustentação", afirmou Cardim (1939 [1625]: 151). Não obstante, poucas são as vezes em que se mostram tão subservientes, afinal, carregá-los em redes nesse trajeto, descendo e subindo ladeiras, demonstra a estima (ou temor) dispensada aos sacerdotes, ou melhor, ao caraíba de batina e seu companheiro. Três léguas depois, uma parada estratégica dentro da simbologia da recepção nativa, a mulher de Jurupariáçu – certamente a mais velha que tinha este prestígio sobre as outras –, recepciona-os com feijões, peixe e uma dúzia de abóboras<sup>106</sup>. O encontro estava finalmente marcado. Continua o sacerdote:

*"Ao dia seguinte nos veio o mesmo principal receber ao meyo de caminho mea legoa da aldea cõ todos os principais e algumas mulheres cõ seos presentes, e elles todos cõ suas bozinas, gaitas e cascaveis, que são seus intrumentos musicais com tanta festa e alegria que eu fiquei pasmado, e o padre com ser antigo sertanista me disse q' nunca vira entre gentios cousa semelhãte (...) sahiu hu grade tambor q' já toda a manhã hiamos ouvindo e cõ seus maracás (q' são hus cabaços com hus feijões dentro) tangendo e cantando, o cõ essa solenidade nos meterão na casa q' nos tinham aparelhado e nos troucerão logo muitos presentes e as musicas e dâças continuarão dous outros dias cõ suas noutes"* (grifos nossos).

Recepcionados por prestigiados e temidos morubixabas, presenteados pelas mulheres e acolhidos em cabanas em separado, ao embalo de festas seguidas de danças e provavelmente cauinagens. Não há dúvida, os sacerdotes jesuítas foram acolhidos como grandes caraíbas, não somente por terem sido tratados assim, mas, principalmente, porque se fizeram tratar como diferentes dos líderes espirituais nativos: "enformandoos de como éramos muy diferentes dos seus feiticeiros e dos outros índios a que elles aborrecião e tinham por peste do mundo, e q' vínhamos a dar-lhe notícia da outra vida e do criador de todo o mundo". Assim sendo, usaram do papel de caraíba que lhes foi passado pelos

<sup>106</sup> Fizemos questão de enfatizar a entrega dos víveres para percebermos o valor da receptividade indígena, ainda mais, se pensarmos que todos, nas Serras, sofriam pela escassez advinda com o inverno rigoroso de 1607, diferente das secas registradas do ano anterior e posterior.

índios e, de quebra, anunciavam mensagens futuras “da outra vida” e do “criador de todo o mundo”, aliás, como faziam seus rivais indígenas pela posse do Sagrado<sup>107</sup>.

Entretanto, ainda, sobre Jurupariáçu, devemos desvendar os pormenores sub-reptícios da atitude do mais poderoso Principal, nas Serras de Ibiapaba, desse período. Facilmente, podíamos nos deter no significado dos presentes levados pelos padres para conseguir respeito e hospitalidade dos chefes indígenas, o que instigou Figueira, mais uma vez, a relembrar a faceta de aproximação pelas “cobiças” dos “salvagens”, principalmente, por “machados, facas, espelhos, tizouras ec (nomeado tudo por seu nome)”. Ademais, o que escapou ao missionário fora a sagacidade de Jurupariáçu, nesta nova contingência histórica, advindo com esse novo contato. Ele havia lutado contra Pero Coelho, assim sendo, sabia da cautela que devia ter para com os novos visitantes, principalmente, porque traziam consigo notícias do açoriano e os cativos levados por ele.

Estamos convencidos de que, se em primeiro momento Jurupariáçu usou de cautela diplomática – que também tinha suas peculiaridades entre as lideranças indígenas e destas em relação às autoridades metropolitanas –, logo depois, convenceu-se da sobre-humanidade do Pe. Pinto. Tanto é assim que se tornou protetor de Luiz Figueira, após a morte do companheiro, quando alguns “feiticeiros” tentaram matá-lo alegando que traria soldados portugueses para vingar a morte do velho jesuíta. Para convencê-los a não levar o plano adiante, sua intervenção na questão perpassou dois aspectos distintos, estando o primeiro relacionado à vingança sobre os Tarairiú, “q’ iria prim.ro a dar nos tapuyas assalto p.<sup>a</sup> vingarem a morte do p.e.”; e outro, simbólico, relacionado ao culto dos restos mortais do padre: “... e q’ farião hu presente dos cativos, aos quais como em triunfo farião carregar os ossos do p.e e os trarião ao padre grande [Luiz Figueira], e finalmente servirão p.a a Ygreja depois de fazer estas diligencias e satisfação”. Assim, Luiz Figueira devia ser poupado porque tinha uma espécie de

<sup>107</sup> No aspecto da mensagem referente a “outra vida”, os jesuítas tinham uma leve vantagem sob seus rivais, pois ela só se confirmaria após a morte. Ao caraíba a “Terra sem Mal” de suas migrações, obrigatoriamente, teria que se tornar realidade ainda em vida.



função religiosa nativa – que não era cristã e nem semelhante ao Pe. Pinto –, já que acompanhava o grande caraíba.

O Principal Jurupariáçu ou Diabo Grande queria mesmo os ossos ou as relíquias de seu Amanaiara<sup>108</sup>. De fato, todos os autores que se debruçaram sobre as missões do Pe. Francisco Pinto são unânimes em mencionar que ele ficou conhecido, entre os índios do Rio Grande, possivelmente Potiguara, como sendo seu “Senhor da Chuva”. Certo biógrafo, citado por Studart, relatou as circunstâncias dessa fama conquistada, durante uma seca extraordinária. Os índios desesperados pediram ao sacerdote que “lhes alcançasse de Deus chuva pa. as suas sementeiras, que se perdião”, e o missionário refletiu:

“Por outra parte via que este milagre arreigaria mais na fee aquellas tenras plantas, e temia q’ a falta delle as murchasse (...), acabou o Padre Pinto a sua súplica, e ao mesmo instante se desfizerão as nuvens em agoa. E vendo este milagre os índios ficarão admirados do Padre ao qual não nomiavão, nem noviarão dahi por diante por outro nome que o de seu Amanijara, que quer dizer Senhor das Chuvas” (STUDART, 1903: 70).

A fama do Pe. Pinto entre os índios, como ente sobre-humano, com poderes sobre a natureza, percorreu e alastrou-se no norte do sertão colonial convencendo, inclusive, os Tabajara, em Ibiapaba, esclarecendo-nos que o significado sagrado de seus ossos era apenas continuidade de seu poder ainda em vida. Após a morte do Pe. Pinto, toda aldeia foi reunida e Jurupariáçu realizou as “exéquias” a “seu modo”, “mãdãdo que se fizesse grãdes e públicos prãtos por toda aldeia”. E conclui Figueira:

“... e se ajuntarão os yndios na casa q’ fora nossa, e ao pe da cruz q’ no terreiro tínhamos feito levãtar fazendo nestes lugares principalmente grãdes gritos e derramando muitas lagrimas, e os filhos do diabo grãde deixarão crescer o cabello tingindose e tsnãdose em sinal de tristeza q’lhe o seu luto”.

Não podemos deixar de destacar, que tais prantos coletivos ocorrera ao pé da cruz, fincada próxima à casa dos padres. Porém, longe de os índios estarem “completamente” cristianizados como talvez queira sugerir nosso narrador, os Tupi não se preocuparam em trazer para si alguma singularidade do

<sup>108</sup> Encontramos diversas variações, sendo algumas *Amanayara*, *Amanajara* e *Amanijara*.

funeral cristão em demonstração de total abertura à alteridade alheia, o que obviamente não teve ressonância plena dentro da ortodoxia jesuítica e, por que não dizer, na incapacidade cristã dos missionários de também se abrirem plenamente, uma vez que o corpo de Pinto foi enterrado segundo os rituais católicos.

Pe. Fernão Cardim (1939 [1625]: 156), escrevendo sobre os "enterramentos" tupis também registrou prantos coletivos, admirando-se de nunca cansarem os índios que, por dias e noites seguidas, choravam seus mortos, apontando, contudo, que tais "honras" eram dadas apenas para os grandes Principais, o que não era o caso pelo que levantamos sobre esse jesuíta. Porém, havia alguma relação, nos ritos indígenas, concernentes à morte, qualquer referência aos restos mortais do indivíduo? O próprio Figueira responde:

"Tem tãbem por costume quãdo os seus morrem se são homens as mulheres lhe comem a carne, e os ossos *moydos lhos bebem para que não tenham saudades daquelles q' metem nas entranhas*, tendose pr. mais pior nesta impiedade q' os q' enterrão os mortos apartandoos de sy de todo o que he causa das saudades" (grifos nossos).

Apesar de considerar tal costume impiedoso, o missionário não foi totalmente obtuso, percebendo o valor intrínseco nesse rito funerário, ou seja, comiam-se os ossos por saudade do ente querido falecido. Quanto aos ossos do Amanaiara, a intenção dos índios foi preservá-los junto de si, na igreja, o que, evidentemente, remete aos resquícios do poder sobrenatural do *Paí-Pina*, em prover com chuva a seca terra cearense, devido a uma certa periodicidade das estiagens que os índios tão bem conheciam.

No interior do que podemos chamar "cultura tupi", os ossos não possuíam qualquer relação direta ou fundante na dinâmica da estrutura social indígena, pois esta se inscrevia na carne, ou melhor, no corpo do inimigo morto – que tinha a cabeça quebrada e as partes preparadas pelas mulheres da aldeia –, e no índio matador – com incisões ou tatuagens que representavam sua condição de bravo guerreiro – no debatido ritual antropofágico<sup>109</sup>. Ou seja, ampliando seu significado,

<sup>109</sup> Para a percepção jesuítica do ritual antropofágico, vide: Do modo como este gentio tem acerca de matar e comer carne humana. In: CARDIM, Fernão, S.I. Op. Cit., p. 159-168.



a estrutura social indígena construía-se na guerra e na vingança estabelecendo uma espécie de "predação familiarizante" (FAUSTO *apud* NOVAES, 1999: 269).

Logo, esse episódio de preservação dos restos mortais do missionário pelos nativos foi algo atípico. Indubitavelmente, os índios elaboraram um entendimento peculiar nesse jogo do Sagrado; e assim como as *santidades* quinhentistas re-significaram diversos aspectos da hierarquia católica – tão bem discutida por Vainfas (1995) –, os nativos de Ibiapaba, tomando de empréstimo as palavras de Carneiro da Cunha (1996: 82, 83), elaboraram uma "contrafação" da tradição cristã.

Na narrativa de Figueira, o corpo do Pe. Pinto ficou enterrado ao sopé das Serras enquanto era levado o pau de jucá - que vitimou o sacerdote – para o Colégio jesuítico da Bahia (que teria se perdido com a invasão holandesa)<sup>110</sup>. Todavia, antes de voltar ao litoral, Figueira mandou desenterrar os restos mortais de seu companheiro para ver se seria possível levá-los, entretanto, pelo estado de decomposição pouco acentuado, deixou para outra oportunidade, que a rigor nunca aconteceria, apesar dos esforços ulteriores. Por volta de 1612, conta Studart (1903: 86-88), que os índios da região de Jaguaribe sofrendo uma estiagem prolongada, resolveram buscar os ossos do Pe. Pinto, em Ibiapaba, levando-os para a igreja construída na aldeia de Parangaba, onde celebravam seus casamentos "sem pároco" diante dessas relíquias.

A estima pelos ossos do Amanaiara era tanta entre os nativos, que trouxe o mais temido e notório líder potiguara, Felipe Camarão, da região do Rio Grande.

"...chegando ao lugar onde estavam os ossos, abraçou-os e beijo-os com grandes mostras de veneração, ordenou o *çapiram* ou *sapirão*, que é um pranto geral, por espaços de 3 dias, fez construir uma igreja maior e mais decente para onde transportou os ossos que foram conduzidos em procissão num caixão coberto de um pano azul, e ordenou que todas as manhãs os índios daquelas aldeias, fossem dar ao morto o *Teande-coema* ou bons dias" (STUADART, 1903: 88).

<sup>110</sup> Apesar do Pe. Jacinto de Carvalho (1ª metade XVIII: 70), afirmar que tal relíquia desapareceu, em 1624, seu companheiro de Ordem, Pe. Bettendorff (1699:42), menciona "que até ao dia de hoje se guarda com muita veneração, e lembrança eterna no Collegio da Bahia de Todos os Santos". Cf. LEITE, Serafim, S.I. Op. Cit., III, p. 9.

Studart afirma que Camarão fora ensinado por Pinto, quando o jesuíta missionava na região dos Potiguara, no Rio Grande, o que justifica, em parte, todas essas honras. Ademais, o irmão de Jacaúna – líder potiguara, no Jaguaribe, foi mesmo convencido da santidade cristã de seu suposto preceptor, uma vez que esse líder nativo e ferrenho defensor da política colonial portuguesa, na guerra contra os holandeses (1630-1654), estava convertido ao Cristianismo<sup>111</sup>.

Outro episódio envolvendo os ossos do sacerdote se deu por volta de 1614, portanto, seis anos depois de sua morte e, que está registrado numa carta do jesuíta Manoel Gomes, escrita do Ceará ao Provincial da Ordem<sup>112</sup>. Contudo, longe de assemelharem-se as honrarias mencionadas, houve uma ferrenha disputa pelas sacras relíquias. Na correspondência, o jesuíta afirma haver sido impelido pelos nativos, no litoral, a acompanhá-los até a igreja da aldeia para ver os restos mortais de seu Amanaiara, contudo, respondeu que apenas iria se fosse para levar as relíquias para o Colégio da Companhia, na Bahia. Os índios em retorque, responderam “que não quizeram e afirmaram os havia de defender com as armas” (NOGUEIRA, 1904: 48). Studart (1903), comentando o mesmo documento, traz novos elementos dessa disputa ou “guerras das relíquias”, relatando que o jesuíta pediu que o vigário de uma fortaleza, Balthasar Correia, a caminho para Pernambuco, tentasse, por todos os meios, surrupiar os ossos e levá-los consigo. Sabendo do engodo, os índios se anteciparam e tiraram os restos mortais de Pinto, da igreja, escondendo em lugar desconhecido, mas só depois de revistarem pacientemente o tal vigário - já no percurso de sua viagem por vários dias.

O padre Jacinto de Carvalho, jesuíta que trabalhou durante treze anos, em diversas missões, ao longo do rio Amazonas, na primeira metade do século XVIII, aponta, em sua *Crônica*, um milagre com os ossos do Pe. Pinto. Segundo

<sup>111</sup> Cf. SOUTO MAIOR, Pedro. A Missão de Antônio Paraupaba ante o Governo Hollandez. *R/C*, 1912, t. 26, pp. 72-82.

<sup>112</sup> Carneiro da Cunha diz que encontrou por acaso, na Biblioteca Nacional de Lisboa, um documento de 1618, escrito por um jesuíta, que, a caminho do Maranhão, quis levar os ossos de Pe. Pinto. Mesmo sem identificá-lo, a narrativa usada pela autora é semelhante à dos documentos usados por Paulino Nogueira e Barão de Studart comentados logo à frente. Cf. CUNHA, Manuela Carneiro da. *Da Guerra das Relíquias ao Quinto Império: importação e exportação da história do Brasil. Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, nº 44, março, pp. 73-87, 1996.



ele, um frade franciscano chamado Antônio, que esteve no Ceará, sofria com chagas espalhadas por todo o corpo, e vê-lo era como ver “um retrato da morte”. Tomou apenas um osso do falecido jesuíta e o colocou debaixo da cabeceira, “sem aplicar outro remédio lhe sararam as chagas e cobrou perfeita saúde”. E na sorte de não ser desmentido arrebatou: “foram testemunhas disto todos os índios das aldeias do Ceará, que contavam o milagre com grande admiração” (CARVALHO, 1ª metade XVIII: 73).

Assim, por que houve a acomodação simbólica do padre como um “feiticeiro” ou grande caraíba, entre alguns povos indígenas, no *Seara Grande*? Para além das características, até aqui arroladas, do caraíba e do evidente trato comparativo dos missionários pelos habitantes das Serras, a resposta à instigante pergunta deve ser buscada na construção das cosmologias. Por exemplo, ao estudar a relação de alteridades, na América hispânica, entre Astecas e colonizadores, apontou Todorov (1999: 90) que a identificação do invasor com os deuses indígenas foi fruto da “incapacidade [dos índios] em perceber a identidade humana dos outros, isto é, admiti-los, ao mesmo tempo, como iguais e diferentes”. Na América dos conquistadores portugueses, os Tupi pareciam confundir os excêntricos europeus (com seus objetos, indumentárias, etc.) com seu “herói-civilizador” ou com um de seus filhos que teriam voltado ao mundo em companhia de auxiliares. A “incapacidade” de compreensão plena da religiosidade alheia deu-se também entre os jesuítas que viram, em *Sumé* ou *Çume* indígena, o apóstolo Santo Tomé que teria passado pelo Brasil deixando suas pegadas gravadas em rochas (MÉTRAUX, 1979: 7-10). E nesse jogo das alteridades, houve mesmo, uma aproximação dos elementos culturais de si para compreender o outro – índio e/ou jesuíta.

Portanto, as disputas pelo Sagrado, ou melhor, pela detenção da materialidade do sagrado entre índios e jesuítas<sup>113</sup>, é claro indicativo de como as traduções foram processadas pelos agentes históricos. As relíquias do Pe. Pinto

<sup>113</sup> Santo Inácio nos *Exercício Espirituais*, nas “Regras para Sentir com a Igreja”, apontava para o significado das relíquias: “Louvar as relíquias dos santos, venerando-as, e rezando a eles”. Cf. LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. Apresentação, tradução e notas do Centro de Espiritualidade Inaciana de Itaici. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002 [1548], p. 135.

encontravam ecos na cosmologia indígena quanto à possibilidade de reorganizar o tempo da chuva e do sol, na costumeira terra assolada pelas freqüentes estiagens; entre os padres, a real possibilidade de Santidade de seu intrépido mártir, que, na assertiva de Cunha (1996: 75) promovia o enxerto dos sinais da Cristandade do Velho para o Novo Mundo e fincava, em definitivo, o enraizamento da fé cristã nas terras gentílicas. Por conseguinte, o corpo do Pe. Pinto, indubitavelmente, perpassou os rituais funerários e seus desdobramentos simbólicos naqueles que, grosso modo, representavam ambos os lados do contato. Tênuê fronteira de lógicas culturais distintas, de seus Mundos e suas perspectivas diferenciadas, no âmbito do *post mortem*. Seja como for, o missionário jesuíta Francisco Pinto, que fundou diversas missões, no norte do Brasil, entre elas, as de Ibiapaba e de Parangaba<sup>114</sup>, remexeu o sacrário universo de povos indígenas, na Capitania do Ceará, ora como caraíba, ora como seu Amanaiara – Senhor da chuva.

---

<sup>114</sup> Pe. Pinto tinha fundado, além de Ibiapaba, as missões de Parangaba, Paupina e Caucaia. Cf. O padre Francisco Pinto ou a Primeira catequese de Índios no Ceará. *RIC*, t. 18, pp. 21, 22, 1904. Apesar da efemeridade das paragens e a imprecisão geográfica na *Relação do Maranhão* é possível que no percurso os padres tenham se detido junto aos índios nestas localidades e até construído igrejas “provisórias”.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As Serras de Ibiapaba durante o século XVII foi palco de um encontro (ou encontros) que mudaria para sempre as relações sociais envolvendo, então, índios, jesuítas e demais agentes coloniais, no *Seara Grande*. Os missionários jesuítas que perceberam a potencialidade e proeminência de seu trabalho junto às dezenas de aldeias localizadas no e além dos montes altiplanos, não quiseram perder de vista a conquista dessa gentildade, nesse espaço fronteiriço entre os Estados do Brasil e Maranhão e Grão-Pará, nem que para isso enfrentassem desafios desconhecidos e ao mesmo tempo quase intransponíveis, características próprias de sua Ordem expansionista.

Demonstramos que os esteios desses empreendimentos só podem ser plenamente compreendidos a partir das percepções a cerca do trabalho catequético e seu significado abrangente, como homens religiosos de seu tempo. Todavia, sua influência, necessariamente, devia ser conquistada no reconhecimento das diferentes etnias que habitavam as Serras, neste período, construindo novas relações sociais com esses atores que também se movimentavam e possuíam autonomias na leitura das contingências históricas advindas com os contatos.

De qualquer forma, esse processo colonial não se deu de maneira plena e uniforme, no sentido de ter sido implementado com respeito às diferenças culturais de tradições antiquíssimas dos povos nativos: primeiro, porque esses povos concebiam a alteridade como possibilidade de abertura e reconhecimento ao mesmo tempo, possibilitando uma junção ou dinâmica peculiar de sua cosmologia e prática sociais. E segundo, porque tais missionários também foram objetos de leitura e reconhecimento por parte dos nativos, que os viam diversamente: ou como elos aproximativos junto às autoridades colonialistas, ou como divindades ou entidades portadoras de poderes mágico-religiosas, ou simplesmente, como seres estranhos ao Mundo indígena colonial que precisavam ser conhecidos e reconhecidos em seu próprio meio.

Neste estudo constatamos como se deu à construção das alteridades entre esses atores, esmiuçando a diversidade, resultante das leituras

proporcionadas por todos os envolvidos, que em maior ou menor grau, apresentavam aproximações, distanciamentos, conhecimento e reconhecimento durante os contatos interétnicos, demonstrando a riqueza nas analogias e, por vezes, claros sinais de uma espécie de miopia subjetiva e social pelo Outro, na mútua tradução vigente, em períodos distintos, ao longo do século XVII.

Neste sentido, todos sem exceção, postaram-se de maneiras diferenciadas, mesmo no interior de um possível lado estático – colonizadores e “colonizados” –, pois, de fato, como demonstramos, entre os padres houve divergências quanto ao andamento das missões e suas formas respectivas de atuação; e entre os povos indígenas, ocorreu algo semelhante, quer dizer, também construíram para si, de acordo com seus interesses, um entendimento plural e diverso, frente aos missionários e outros agentes representantes do governo centralizador da Coroa.

O que denota que as leituras processadas tinham que ver com as experiências de cada lado (ou lados), isto é, dos atores envolvidos, e entender o Outro perpassava sua ordem de interesse em momentos específicos, aproximando-se dos missionários – no caso indígena, ou se deixando aproximar pelos engendramentos, vantagens e subterfúgios, peculiares na negociação ou leitura dessas aproximações. Assim, não nos parece ter havido uma tentativa sempre combativa dos índios para aceitar as missões jesuíticas nas Serras, mas que elas foram sendo construídas num processo histórico negociado, no momento em que julgavam-na apropriadas como mecanismo de defesa contra seus inimigos – colonos ou outros povos indígenas –, frente às autoridades colonialistas; ou ainda, quando julgavam-na importantes em sua própria dinâmica social interna e/ou externa.

Em geral, mostra-se sempre tentador aos pesquisadores dá um tom maniqueísta ao trabalho jesuítico entre os índios missionados, ou então, propalar a “resistência” intrépida dos nativos em proteger sua Cultura “pura” e “imutável”. Ora, esta pesquisa foi toda pensada na perspectiva que concebe a cultura em seu sentido conceitual histórico, que dizer, como transformações sociais dinâmicas – abrangendo, sem dúvida, a visibilidade e invisibilidade de suas práticas –, que no



decorrer dos contatos, modificavam-se, complementavam-se, e até resultavam numa outra realidade absolutamente nova.

Se os jesuítas mostravam-se completamente obtusos quanto ao reconhecimento da alteridade indígena de forma plena, em certos aspectos – na lida com os Principais e reconhecimento de suas terras –, chegavam próximos de percebê-los como homens dotados plenamente de entendimentos e escolhas. Por seu turno, também durante a pesquisa não vimos qualquer conotação de ingenuidade indígena frente aos padres, deixando transparecer uma possível condição de somente “vítimas” nos contatos coloniais. Não estamos sugerindo, contudo, que os povos indígenas no Ceará e, especialmente, nas Serras de Ibiapaba, não tenham sofrido as agruras de todo processo colonialista, no que tange a usurpação de suas terras; suas reduções forçadas – mesmo que negociadas; a perda definitiva do papel tradicional de suas lideranças, transformadas por novas obrigações; nem mesmo toda perda de influência nativa, como povos detentores e senhores de seu Mundo, antes da chegada do branco – colono, missionários, etc.

Mostramos que a construção do Outro, se deu a partir dos referenciais que todos possuíam e do qual eram portadores. Nesse encontro ou encontros, por assim dizer, a melhor analogia é mesmo a de um espelho estilhaçado que difusamente refletem imagens distorcidas e fragmentárias. E se num primeiro momento está claro a semelhança do outrem, um afastamento ou ínfimo movimento oblíquo, distorce, descaracteriza, dá margem para novos reflexos e distorções. E nesse teatro colonial, não há protagonistas ou antagonistas no palco, mas cenas cruzadas em que os atores sociais são também atores atuantes, cumprindo seu papel na encenação social que escolheram representar, porém, deve-se dizer que tais papéis foram dinâmicos e também foram trocados ao sabor das contingências históricas na qual todos, inequivocamente, estiveram envolvidos.

Assim, a tradução indígena pôde ser buscada contra-fazendo a visão ortodoxa – mas não inflexível – dos missionários jesuítas que tentavam a todo custo transformar a realidade missionada. Na análise de alguns aspectos

arbitrariamente escolhidos (como é próprio no trabalho científico), discorreremos sobre práticas indígenas que perpassavam o visível e o invisível de seu Mundo, apontando suas escolhas e enfatizando sua autonomia, como homens dotados plenamente de vontades, cuja comparação com plantas a espera de cultivo na Vinha Sagrada, não passava de mero idealismo religioso levado a cabo pelos missionários da Companhia de Jesus, esmiuçado completamente no cotidiano colonial.



## FONTES E BIBLIOGRAFIA

As fontes usadas nesta dissertação foram consultadas e/ou pesquisadas em diferentes bibliotecas ou centros de memória. Para sua devida localização usaremos as seguintes abreviaturas:

- Academia Cearense de Letras, **ACL**;
- Biblioteca de Humanidades da UFC, **BH-UFC**;
- Biblioteca Central da Unicamp (Coleção Sérgio Buarque de Holanda), **BC-CSBH**;
- Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, **B-IFCH**;
- Instituto do Ceará, **IC**;

### I. Fontes

**I.I. Anais da Biblioteca Nacional**, Livro Grosso do Maranhão, Vol. 66 (1ª parte), Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional: Dep. de Imprensa Nacional, s.d. (B-IFCH);

"Carta ao bispo do Maranhão sobre a Repartição dos índios" [19/11/1681], p. 62;

"Carta para o bispo do Maranhão sobre a dúvida da sua jurisdição sobre os padres da Companhia" [1684], p. 66;

"Carta para o Governador Geral do Maranhão sobre o descobrimento da estrada do Estado do Maranhão para o Brazil" [1696], pp. 158, 159;

"Carta para o Governador do Maranhão sobre se lhe avizar dê toda ajuda e favor para a feitura do Hospício que se manda fazer no Siará a requerimento dos Padres da Companhia" [1697], p. 163;

"Carta para o Governador Geral do Maranhão sobre se lhe ordenar dê conta do procedimento que teve com João Velho do Valle na ocasião que foi por cabo de uma tropa descer gentios da Serra de Ibiapaba" [1697], pp. 163, 164;

"Carta para o Governador do Maranhão sobre a redução do gentio da Costa do Ceará" [02/09/1684], p. 65;

"Carta para o Capitão-mor do Ceará João de Mello de Gusmão" [24/04/1665], pp. 228, 229;

"Carta para o Provincial da Companhia de Jesus" [02/09/1684], p. 64;

"Para o Governador Geral do Maranhão sobre os vinte e cinco casais de índios que os padres da Companhia desceram para a costa trazendo-os para as Aldeias do Estado do Maranhão" [1697], p. 176;

"Para o Governador do Maranhão que não tendo os Padres da Companhia os Missionários que são obrigados lhes não assigne a certidão que costuma" [06/09/1684], p. 66;

"Provisão sobre a repartição dos índios do Maranhão a cargo dos Padres da Companhia" [1680], pp. 51-56;

**I. II. Documentos Históricos.** Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (vários volumes) (B-IFCH):

"Carta para o capitão-mor da Fortaleza do Seará João de Mello de Gusmão a favor dos padres missionários, e soltura dos índios do Seará" [23/01/1664], vol. 9, pp. 140, 141;

"Carta do Padre João Guedes, da Companhia de Jesus, representando a vossa o bem espiritual que receberão os moradores da Serra de Ibiapaba em se fundar Hospício" [1720], vol. 99, pp. 122-125;

"Carta que se escreveu [rasurado] Jacob de Sousa e Castro, Governador dos Índios da sua Nação Tabojara" [1715], vol. 40, p. 10;

**I. III. Revistas do Instituto do Ceará – *RIC* (IC e ACL):**

"Alvará sobre assuntos tocantes ao serviço religioso no Maranhão, Grão-Pará e Rio das Amazonas" [1638]. Fortaleza, *RIC*, t. 24, p. 269, 1910;

"Aos Altos e Poderosos Senhores, os Estados Geraes das Províncias Unidas dos Países Baixos por Antonio Paraupaba etc, etc...1657". Fortaleza, *RIC*, t. 26, pp. 76-77, 1912;

"Carta que, de Barbados, escrevia Mathias Beck em 8 de Outubro de 1654". Fortaleza, *RIC*, t. 70, pp. 28-36, 1956;

"Duas memórias do jesuíta Manoel Pinheiro". Fortaleza, *RIC*, t. 46, pp. 177-212;

"Jesuíta Pe. João Andreoni, escritas nas Cartas Annuas de 1714-16-21". Fortaleza, *RIC*, t. 36, pp. 77-81, 1922;



"Representação de Bento Maciel Parente a El-Rei sobre as coisas tendentes a defesa e observação e bom governo da Província do Maranhão" [04/08/1636]. Fortaleza, *RIC*, t. 24, p. 234, 1910;

"Sobre as mercês que pede Antonio da Costa índio Principal da nação Tobajara, e aldeia de Ceyupe do Estado do Maranhão" [1648]. Fortaleza, *RIC*, t. 24, pp. 387-89, 1910;

"Trechos de uma Representação de Bento Maciel Parente [governador do Maranhão] a El-rei sobre as coisas tendentes a defesa e observação e bom governo da Província do Maranhão [1636]. Fortaleza, *RIC*, t. 24, p. 234, 1910;

#### I. IV. Outras fontes (BC-CSBH, BH-UFC, IC):

BECK, Matias. "Diário de Matias Beck" [1649]. In: *Três Documentos do Ceará Colonial*. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1967, pp. 219-286;

BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. 2ªed. Belém: Fundação Cultural do Pará; Secretaria do Estado da Cultura, 1990[1699];

CARDIM, Fernão, S.I. *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978[1625];

CARVALHO, Jacinto de, S.I. *Crônica da Companhia de Jesus no Maranhão*. Introdução e notas Jomar Moraes. São Luís: ALUMAR, 1995 [1ª metade XVIII];

*Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. Anotadas pela Congregação Geral XXXIV. São Paulo: Edições Loyola, 1997 [1558];

D'ABBEVILLE, Claude. *História da Missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo/Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia, 1975 [1614];

D'EVREUX, Yves. *Viagem ao Norte do Brasil*. Tradução Dr. César Augusto Marques. Rio de Janeiro: Livraria Leite Ribeiro, 1929 [1614].

FIGUEIRA, Luiz, S.I. "Relação do Maranhão" [1608]. In: *Três Documentos do Ceará Colonial*. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1967, pp. 76-113;

LEITE, Serafim, S.I. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. (10 Vol). Lisboa / Rio de Janeiro: Livraria Portugália / Instituto Nacional do Livro, 1938-1950;

LOYOLA, Inácio de, S.I. *Exercícios Espirituais*. Apresentação, tradução e notas do Centro de Espiritualidade Inaciana de Itaiç. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002 [1548];

MORAES, Pe. José de, S.I. *História da Companhia de Jesus na Extinta Província do Maranhão e Pará*. Rio de Janeiro: Typographia do Commercio, 1860 [1759];

MORENO, Martim Soares. "Relação do Ceará" [1618]. In: *Três Documentos do Ceará Colonial*. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1967, pp. 181-187;

RAU, Virginia. *Os Manuscritos do Arquivo da Casa de Cadaval respeitantes ao Brasil*. Vol. II. Lisboa: Livraria Portugália, 1958;

"Relação Sumária das Cousas do Maranhão" (07/03/1624). *Anais da Biblioteca Nacional – ABN*, vol. 94, anexo, 1974;

VIEIRA, Antônio, S.I. "Relação da Missão da Serra de Ibiapaba" [1660]. In: GIORDANO, Cláudio (coord). *Escritos Instrumentais sobre os Índios*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992, pp. 122-190;

VIEIRA, Antônio, S.I. Sermão da Sexagésima [1655]. In: *Sermões*. Introdução e revisão Baêta Neves. Erechim: EDELBRA, 1998, pp. 27-54;

VIEIRA, Antônio, S.I, 1608-1697. *Cartas do Brasil*. Organização e introdução de João Adolfo Hansen. São Paulo: Hedra, 2003;

## II. Bibliografia

ABREU, J. Capistrano de. *Capítulos de História Colonial*. Rio de Janeiro, Sociedade Capistrano de Abreu, Livraria Briguet. Prefácio e notas de José Honório Rodrigues, 5ª ed., 1969;

ABREU, J. Capistrano de. *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988;

AGNOLIN, Adone. Jesuítas e Selvagens: o encontro catequético no século XVI. *Revista de História: USP*, vol.144, pp. 19-71, 2001;

ALBERT, Bruce. Cosmologias do contato Norte-Amazônico. In: ALBERT, Bruce (et. alii). *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002;

ALBUQUERQUE, Manuel Coelho. *Seara Indígena: Deslocamentos e dimensões identitárias*. Fortaleza: Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Ceará, 2002;

ALCAIDE, Elisa Luque. El debate epistemológico sobre la Historia de la Iglesia. In: *Estudios Ibero-Americanos*. PUCRS, V. XXIV, nº 2, pp. 205-216, dez/1998;



- ALDEN, Dauril. Jesuit Efforts to Defend the "Freedom" of the Brazilian Indians. In: *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996, pp. 474-501;
- ALMEIDA, Maria Celestino de. Anchieta e os índios em Iperoig: reflexão sobre suas relações a partir da noção de cultura histórica. *Revista de Ciências Sociais*. Fortaleza: UFC, vol. 29, nº 1/2, pp. 109-119, 1998;
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial* – novos súditos cristãos do Império português. Campinas: Tese de doutorado, Universidade de Campinas, 2000;
- ARAGÃO, Batista. *Bravos da Missão*. Fortaleza: Ed. Cearense LTDA, 1979;
- ARARIPE, Tristão Alencar. *História da Província do Ceará*. Fortaleza: Coleção História e Cultura do Instituto do Ceará, 1958;
- ARAÚJO, Pe. Sadoc de. *Estudos Ibiapabanos*. Sobral: Imprensa Universitária, Universidade Vale do Acaraú, 1979;
- ASSUNÇÃO, Matthias Rohring. & FLEISCHMANN, Ulrich. & ZIEBELL-WENDT, Zinka. Os Tupinambá: realidade e ficção nos relatos quinhentistas. *Revista Brasileira de História*, São Paulo: ANPUH-Marco Zero, vol. 11, nº 21, set 90/fev 91, pp. 125-145;
- ASSUNÇÃO, Paulo. *A terra dos Brasis: a natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596)*. São Paulo: Annablume, 2000;
- AZEVEDO, João Lúcio de. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Ed. Fac-sím., Belém: Secult, 1999 [1901];
- BANDEIRA, Moniz. *O feudo: a Casa da Torre de Garcia d'Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000;
- BARROS, Paulo Sérgio. *Confrontos Invisíveis: colonialismo e resistência indígena no Ceará*. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult, 2002;
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992;
- BOXER, Charles. *A Igreja e a expansão Ibérica (1440-1770)*. Rio de Janeiro: Edições 70, s.d;
- BRUIT, Héctor. O visível e o invisível na conquista hispânica da América. In: VAINFAS, Ronaldo (org). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992;

- BRUIT, Héctor. *Bartolomeu de Las Casas e a simulação dos vencidos*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995;
- CÂMARA, José Aurélio. Aspectos do domínio holandês no Ceará. Fortaleza: *Revista do Instituto do Ceará - RIC*, t. 70, 1956, pp. 5-36;
- CARDOSO, Alírio. *Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no Estado do Maranhão (1607-1652)*. São Paulo: dissertação de Mestrado, Unicamp, 2002;
- CARDOSO, Alírio Carvalho & CHAMBOULEYRON, Rafael. Fronteiras da Cristandade: relatos jesuítas no Maranhão e Grão-Pará (século XVII). In: DEL PRIORI, Mary & GOMES, Flávio dos Santos (orgs). *Os senhores dos rios*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003, pp. 33-60;
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, v. 35, pp. 21-74, 1992;
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. 2ª ed.- Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002;
- CHAMBOULEYRON, Rafael. *Lavradores de Almas*. São Paulo: Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 1994;
- CHAMBOULEYRON, Rafael. Misiones entre fieles: jesuítas y colonos portugueses en la Amazonía colonial (siglo XVII). In: CORTE, Gabriela (org). *Conflicto y Violencia en América: VIII Encuentro Debate América Latina Ayer y Hoy*. Barcelona: Universidade de Barcelona, 2002, pp. 301-316;
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1990;
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal*. Tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Ed. brasiliense, 1978;
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado: pesquisa de Antropologia Política*. Tradução de Theo Santiago, 5ª edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990;
- COUTO, Jorge. As estratégias de implantação da Companhia. In: AZEVEDO, Francisca & MONTEIRO, John (org.). *Confronto de Culturas: conquista, resistência, transformação*. Rio de Janeiro: Expressão Cultura; São Paulo: EDUSP, 1997, pp. 187-198;



- CUNHA, Manuela Carneiro da. Da Guerra das Relíquias ao Quinto Império: importação e exportação da história do Brasil. *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, nº 44, março, pp. 73-87, 1996;
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Xamanismo e tradução. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 223-235;
- DAHER, Andrea. Do Selvagem convertível. *Topoi*. Rio de Janeiro: 7Letras, nº 5, pp. 71-107, set, 2002;
- DEL PRIORE, Mary. O papel branco, a infância e os jesuítas na Colônia. In: DEL PRIORE, Mary. (org.). *História da criança no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1991;
- DEMOUSTIER, Adrien, S. I. L'originalité des "Exercices spirituels". In: GIARD, Luce (dir.). *Les Jésuites à l'âge Baroque (1540-1640)*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1996, pp. 23-35;
- ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. Tradução Gilson Cardoso. 18ª edição, São Paulo: Perspectiva, 2003;
- EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: Encontros Culturais, Aventuras Teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000;
- FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991;
- FAUSTO, Carlos. Da Inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena. In: NOVAES, Adauto (org.). *A Outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 251-282;
- FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. *Futuros outros: homens e espaços: aldeamentos jesuíticos e a colonização na América portuguesa*. Niterói: Tese de doutoramento, Universidade Federal Fluminense, 2001;
- FERNANDES, Florestan. *A Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo: Editora Hucitec, 1989;
- FERRETI, Sérgio F. Notas sobre o Sincretismo religioso no Brasil – modelos, limitações, possibilidades. *Revista Tempo*. Rio de Janeiro: 7Letras, nº 11, pp. 13-26, jul, 2001;
- GAMBINI, Roberto. *Espelho Índio: a formação da alma brasileira*. São Paulo: Axis Mundi: Terceiro Nome, 2000;

- GIORDANO, Cláudio (coord). *Escritos Instrumentais sobre os Índios*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992;
- GIRÃO, Raimundo. *História Econômica do Ceará*. 2ª edição, Fortaleza: UFC/Casa José de Alencar, 2000;
- GIRÃO, Valdelice Carneiro. Dependência da Capitania do Ceará ao Governo de Pernambuco, 1656-1799. Fortaleza: *Caderno do Núcleo de Estudos e Pesquisas Sociais – NEPS*, Departamento de Ciências Sociais e Filosofia da UFC, nº 4, 1986;
- GIRÃO, Valdelice Carneiro. Da Conquista e Implantação dos Primeiros Núcleos Urbanos na Capitania do 'Siará Grande'. In: SOUZA, Simone (coord). *História do Ceará*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1994;
- GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginário: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991;
- GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001;
- HANSEN, João Adolfo. História da Companhia de Jesus no Brasil. In: MOTA, Lourenço Dantas (org). *Introdução ao Brasil*. Um banquete no trópico. São Paulo: Editora SENAC-SP, 2001, pp. 45-73;
- HANSEN, João Adolfo. Introdução. In: VIEIRA, Antônio, S.I., 1608-1697. *Cartas do Brasil*. São Paulo: Hedra, 2003, pp. 7-74;
- HAUBER, Máxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988;
- HESPANHA, António Manuel (coord). *História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807)*, vol. IV. Lisboa: Estampa, 1993;
- HESPANHA, António Manuel. A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: FRAGOSO, João (et. alli). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos VXI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, pp. 163-188;
- HÖFFNER, Joseph. *Colonialismo e Evangelho: Ética do Colonialismo Espanhol no Século do Ouro*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, Rio de Janeiro: Ed. Presença, 1973;
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6ªed. São Paulo: Brasiliense, 1996;



- HOORNAERT, Eduardo (org). *História da Igreja no Brasil: ensaios de interpretação a partir do povo*. (Primeira Época). 3ª ed., São Paulo: Edições Paulinas/Vozes, 1983;
- HOORNAERT, Eduardo (coord). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992;
- HOORNAERT, Eduardo. Descobrir o Ceará com os Olhos e o Coração de José de Alencar. Palestra apresentada no Centro Cultural Dragão do Mar de Arte e Cultura, Ceará, em 17/04/2002. (no prelo);
- IBGE. *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju*. Ed. Fac-sim. Rio de Janeiro: Ministério da Educação, 2002 [1981];
- KERN, Arno Alvarez. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982;
- KOK, Maria da Glória. *Os vivos e os mortos na América portuguesa: da antropofagia à água do batismo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001;
- LEAL, Vinícius Barros. Os Jesuítas no Ceará. Fortaleza: *Revista do Instituto do Ceará*, t. 105, 1991, pp. 11-20;
- LEITE, Serafim, S.I. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca/Agência Geral das Colônias, 1940;
- LEITE, Serafim, S.I. Introdução Geral. In: *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. São Paulo. Comissão do Quarto Centenário da Cidade de São Paulo. Vol. I, 1954;
- LEITE, Serafim, S.I. *Suma Histórica da Companhia de Jesus*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1965;
- LEMENHE, Maria Auxiliadora. A Economia pastoril e as Vilas coloniais no Ceará. In: *Fortaleza em Questão*. Fortaleza, Stylos Comunicações, 1991, pp. 21-49;
- LESTRINGANT, Franck. À espera do Outro. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 33-51;
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. Tradução Wilson Martins. São Paulo: Editora Annembi limitada, 1957;
- LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 22, nº 43, pp.11-32, 2002;

- MAIA, Lício de Oliveira. *Olhos no Céu e olhos na Terra: os jesuítas e sua ação missionária nas Serras de Ibiapaba – século XVII*. Artigo apresentado no II Seminário de Pesquisas em andamento da APG do IFCH/Unicamp, Campinas, out, 2003 (no prelo);
- MAIA, Lício de Oliveira. *Milícia de Jesus Cristo entre os índios de Ibiapaba: alguns exemplos da tradução inaciana no final do século XVII*. Artigo apresentado no V Encontro Nordestino de História, Recife, UFPE, out, 2004. (no prelo);
- MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O Tempo Saquarema: a formação do Estado Imperial*. 2ª edição. São Paulo: Hucitec, 1990;
- MELLO, Evaldo Cabral de. *Olinda Restaurada: guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998;
- MERGET, Patrick. Entre Memória e História. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 153-166;
- MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guarani*. Prefácio, tradução e notas de Estêvão Pinto; apresentação de Egon Schaden – 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979;
- MONTEIRO, John M. Colonização e Despovoamento: São Paulo e Maranhão no século XVII. *Ciências Hoje*. São Paulo, vol. 15, nº 86, nov/dez, pp. 13-18, 1992;
- MONTEIRO, John M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994;
- MONTEIRO, John M. Armas e armadilhas. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 237-249;
- MONTEIRO, John M. *Entre o Etnocídio e a Etnogênese: identidades indígenas coloniais*. Campinas: Unicamp, 2000. (Mimeo);
- MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e Historiadores – Estudos de História Indígena e dos Indigenismo*. Campinas: Tese de Livre Docência, Universidade de Campinas, 2001;
- MULLETT, Michael. *A Contra-Reforma e a Reforma Católica nos princípios da Idade Moderna*. Lisboa: Gradiva, 1985;
- NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O Combate dos Soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978;



- NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a Imaginação Social Jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997;
- NOBRE, Geraldo S. *História Ecclesiástica do Ceará (1ª parte)*. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1980;
- NOGUEIRA, João. A Chegada dos Caboclos. Fortaleza, *RIC*, t. I, pp. 113-118, 1936;
- O'GORMAN, Edmundo. *A invenção da América*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992;
- OLIVEIRA, João Pacheco de. A problemática dos "índios misturados" e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaio em Antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999, pp. 99-123;
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (org). *A Viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2ª ed., Contra Capa Livraria/LACED, 2004, pp. 13-42;
- OLIVEIRA JÚNIOR, Gerson. *Torém: brincadeira dos índios velhos*. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult, 1998;
- O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Tradução Domingos Armando Donida. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004;
- PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento: a Unidade Teológico-Retórico-Político dos Sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: Editora da USP; Campinas: Ed. da UNICAMP, 1994;
- PÉCORA, Alcir. Cartas à Segunda Escolástica. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 373-414;
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da.(org). *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, pp. 115-132;
- PINHEIRO, Francisco. *A reorganização do mercado de trabalho no Ceará (1850-1880)*. Recife, UFPE: Dissertação de Mestrado, 1990;
- PINHEIRO, Francisco. Relações interétnicas no espaço cearense: uma história marcada pelo conflito. *Trajetos*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, vol. 1, pp. 145-153, 2001;

- PINTO, Estevão. *Os Índigenas do Nordeste*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935;
- POMPA, Cristina. Profetas e santidades selvagens: Missionários e caraíbas no Brasil colonial. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol. 21, nº40, pp. 177-195, 2001;
- POMPA, Cristina. O lugar da utopia: os jesuítas e a catequese indígena. *Novos Estudos*. São Paulo, CEBRAP, nº 64, pp. 83-95, nov, 2002;
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução*: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial. Bauru, SP: EDUSC, 2003;
- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Fontes inéditas para a história indígena no Ceará. Fortaleza, *Cadernos do NEPS*, Editora da UFC, 1992;
- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Aldeias indígenas e povoamento do NE no final do século XVIII: aspectos demográficos da Cultura de Contato. In: *Ciências Sociais Hoje*, ANPOCS, 1993;
- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Cultura e História: sobre o desaparecimento dos povos indígenas. *Revista de Ciências Sociais*. Fortaleza: UFC, vol. 23/24, nº 1/2, pp. 213-225, 1992/1993;
- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Etnicidade e Mudança cultural. *Revista de Ciências Sociais*. Fortaleza: UFC, vol. 27, nº 1/2, pp. 136-142, 1996;
- PUNTONI, Pedro. Tupi ou não Tupi? Uma contribuição ao estudo da etnohistória dos povos indígenas no Brasil Colônia. *Revista Brasileira de Etnohistória*, ano II, nº 2, jan/jun, pp. 1-15, 1998;
- PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros*: Povos indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: Hucitec: Edusp: Fapesp, 2002;
- QUEVEDO, Júlio. *Guerreiros e Jesuítas na utopia do Prata*. Bauru, SP: EDUSC, 2000;
- RAMINELLI, Ronald. *Imagens da Colonização*: a representação do índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996;
- RIBEIRO, Tereza Cristina. *O Tribunal da Junta das Missões*: ecos da relação jesuítas-índios no Pará colonial (1719-1740). São Paulo: Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica, s.d;
- ROPS, Daniel. *A Igreja do Renascimento e da Reforma*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1962;



- SAHLINS, Marshal. O "Pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: Por que a Cultura não é um "objeto" em via de extinção (partes I e II). *Mana*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, vol. 3, nº 1, abril, pp. 41-73, 1997; vol. 3, nº 2, outubro, pp. 103-150, 1997;
- SAHLINS, Marshal. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003;
- SANTOS, Beatriz Catão Cruz. *O pináculo do tempo(I)lo: o Sermão do padre Antônio Vieira e o Maranhão do século XVII*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997;
- SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. A Santidade de Jaguaripe: Catolicismo popular ou religião indígena. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, 1995, v. 26, nº ½, pp. 65-70;
- SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. *Vilas de Índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino*. Campinas: Tese de Doutorado, Universidade de Campinas, 2003;
- SOBRINHO, Thomaz Pompeu. Considerações Gerais. In: *Três Documentos do Ceará Colonial*. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1967, pp. 9-58;
- SOUSA E MELO, Márcia Eliane Alves de. *Pela Propagação da Fé e Conservação das Conquistas Portuguesas: as Juntas das Missões – Século XVII-XVIII*. Porto: Tese de doutoramento, Universidade do Porto, 2002;
- SOUSA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993;
- SOUSA, Mônica Hellen Mesquita de. *Missão na Ibiapaba. Estratégias e táticas na Colônia nos séculos XVII e XVIII*. Fortaleza: dissertação de Mestrado, UFC, 2003;
- SOUSA, Maria da Conceição. *Índice temático anotado da Revista do Instituto do Ceará (1887-1987)*. Fortaleza: Imprensa Oficial do Ceará, 1988;
- SOUTO MAIOR, Pedro. A Missão de Antônio Paraupaba ante o Governo Holandez. Fortaleza: *RIC*, 1912, t. 26, pp. 72-82;
- SOUZA, Simone (coord). *História do Ceará*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1994;
- STUDART, Barão de. Francisco Pinto e Luiz Figueira: o mais antigo documento existente sobre a história do Ceará. In: *Commemorando o Tricentenário da vinda dos primeiros portugueses ao Ceará, 1603-1903*. Fortaleza: Tip. Minerva, 1903, pp. 47-92;

- STUDART, Barão de. *Datas e Factos para a história do Ceará*. Edição fac-sím. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001 [1896];
- STUDART FILHO, Carlos. *Estudos de História Seiscentista*. Fortaleza: Tipografia Minerva, 1959;
- STUDART FILHO, Carlos. *O Antigo Estado do Maranhão e suas Capitâneas Feudais*. Ceará: Imprensa Universitária do Ceará, 1960;
- STUDART FILHO, Carlos. *Páginas de História e Pré-História*. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1966;
- THÉBERGE, Pedro. *Esboço Histórico sobre a Província do Ceará*. Edições fac-sím. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001[1864];
- THOMPSON, E. P. *A Miséria da Teoria ou um Planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1981;
- THOMPSON, E. P. *Costumes em Comum*. São Paulo: Cia das Letras, 1998;
- THOMPSON, E. P. *As Peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Orgs. Luigi Negro e Sérgio Silva. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001;
- TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1999;
- VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e Escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986;
- VAINFAS, Ronaldo. *Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995;
- VAINFAS, Ronaldo. A Problemática das utopias no contexto dos descobrimentos e da colonização da América. In: BLAJ, Ilana & MONTEIRO, John M. (orgs.) *História & Utopias: texto apresentado no XVII Simpósio Nacional de História*. São Paulo: ANPUH, 1996, pp. 219-231;
- VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997;
- VIEGAS, João. *La Mission d'Ibiapaba. Lê père Antonio Vieira & le droit des indiens*. Préface d'Eduardo Lourenço. Paris: Chandeigne/UNESCO, 1998;